
MILLET ★ FEYZULLAH EF.
908





[illegible]

٩٠٨

شرح الهداية للعلامة الدهلوي بخطه رحمه الله



الاوراق المكتوبة من هذا الكتاب خمسمائة وتسعة وسبعون

شرح الهداية لخداداد دهلوي

من كتب الفقير السيد فيض الله المفتي بالسلطنة العلية عفي عنه



في تملكات حسين بن احمد الحميد



مؤلف الكتاب خداداد الدهلوي الهندي نشأ من بلدة جانيور من بلاد الهند
واسمه في بلدته الله داد من تلامذة الفاضل الهندي شارح الكافية وله
حاشية على شرح استاده وصل اليه شرح ابن الهمام على الهداية
فرقم عليه اولا ثم صيره شرحا مستقلا توفي سنة
سبعين وثمانمائة



بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والعاقبة للمتقين والصلوة علي رسوله محمد واله الطاهرين
قوله الحمد لله اختار هذه العبارة اتباعا لكتاب الله سبحانه وتعالي وتنبيها علي ان الحمد له
تعالي وان لم يحمدوه واللام للاستغراق اي جميع المحامد له حتي الحمد بمقابلة كسب العبد فانه ايضا
له تعالي نظرا الي الاقدار والتمكين او للعهد اي نوع من الحمد وهو الحمد بمقابلة الخالق دون ما هو بمقابلة
الكسب فانه للعبد او للجنس اي ماهية الحمد وحقيقته لله تعالي **فان قلت** اللام الجارة في لله
للاختصاص فاذا كان لام التعريف للجنس لزم ان يكون جنس الحمد مختصا به تعالي واختصاص
الجنس يوجب اختصاص كل فرد فيلزم ان يكون جميع افراد هذا الجنس لله تعالي وليس كذلك
فان الحمد بمقابلة كسب العبد راجع الي العبد ورجوعه الي الله بجهة الاقدار لا يصح الاختصاص
لان رجوعه بهذه الجهة لا ينافي كونه للعبد وكونه له ينافي الاختصاص **قلت** الاختصاص ادعايي
علي نحو علي ن الشجاع **قوله** الذي اعلي معالم العلم واعلامه اي اعلي العلماء والادلة او الادلة
والعلماء او مجالس العلماء والادلة او الادلة والعلل والشروط والعلامات او مجالس العلماء والعلماء
وعلو الكل ظاهر والدليل علي ذلك نبده واظهر شعاير الشرع واحكامه **تعميم** بعد تخصيص اذا
الشعاير ما يتميز به دين الاسلام عن دين الكفر كالجمعة والعيدين والاحكام اعم **قيل** اراد بالشرع
هنا المشروعات دون الشارع والا لقيل واظهر شعايره **قلت** جاز ان يكون من وضع المظهر موضع المضمر
مع الظاهر لان ضمير قوله واحكامه عايد الي الشرع والاحكام انما يضاف الي الشارع لا الي
المشروعات وعوده الي الله سبحانه وتعالي مما ينبو عنه الطبع وبعث رسلا وانبياء اشارة الي التغاير
بين الرسل والنبي كما قيل في الكشاف ان الرسول من الذي معه كتاب كموسي عليه السلام والنبي
اعم ولكن لي في هذا الفرق **بحث** لما روي ابو ذر انه سيل النبي صلي الله عليه وسلم عن
عدد الانبياء فقال ماية الف واربعة وعشرون الفا ثم سيل عن عدد الرسل فقال ثلث ماية وثلثة
عشر وفي حديث سلمان الفارسي ان عدد الرسل اربعة الاف وسيل كم انزل الله تعالي من الكتب
فقال ماية واربع كتب منها علي ادم عشر صحف وعلي شيث خمسين صحيفه وعلي ادريس ثلثين
وعلي ابراهيم عشرا والتورية علي موسي والانجيل علي عيسي والزبور علي داود والفرقان علي محمد
عليه السلام فهذا دليل علي ان اصحاب الكتب هذه الثمانية فلو كان الرسول عبارة عمن كان
صاحب كتاب لانحصرت الرسالة علي الثمانية المذكورة لانهم اصحاب الكتب دون غيرهم وقد
ثبت في حديث ابي ذر ان عددهم ثلث ماية وثلثة عشر وفي حديث سلمان ان عددهم اربعة
الاف اللهم الا ان ثبت ان الكتب المذكورة قد نزلت علي الثمانية المذكورة ولكن غيرهم
من الرسل ايضا امروا بالعمل بتلك الكتب وكانوا اصحاب الكتب بهذا الاعتبار والله اعلم **وقيل**
في الفرق ان الرسول من كان صاحب شريعة والنبي من كان تابعا لغيره في الشرع

وفيه

كهارون لموسي ولوط لابراهيم عليهما السلام ويرده قوله تعالي لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا الا
ان يحمل الورود علي الاصل كواحد واحد **وقيل** الفرق بين الرسول والنبي لقوله تعالي ان الله عهد الينا
ان لا نؤمن لرسول حتي يأتينا بقربان تأكله النار وقوله قل قد جاءكم رسل من قبلي بالبينات
وبالذي قلتم فلم قتلتموهم والمقتول كان يحيي وزكريا عليهما السلام ولم يكونا صاحب شريعة فان من
موسي الي عيسي كانت الشريعة هي التورية ومع هذا سماهما الله تعالي رسلا **قوله** صلوات الله عليهم
اجمعين صلي علي الانبياء عليهم السلام ضمنا لا قصدا حيث لم يقل والصلوة علي الانبياء ولم يخص نبينا عليه
السلام بالصلوة حيث لم يقل والصلوة علي محمد وكان عليه ان يخصه عليه السلام بالصلوة عليه كما هو شان
المحمديين فكانه لم ير لسانه مستاهلا لذكره فصانه عن لسانه وهذا غاية استصغار لنفسه ونهاية تعظيم
للنبي صلي الله عليه وسلم **قوله** الي سبيل الحق هادين صفة انبياء وكذا **قوله** داعين صفة
علماء لا حال اذ لا لنكرة اذا جعلت ذا حال وجب تقديم الحال عليها واخلفهم علماء اي جعل العلماء خلفا
الانبياء الي سنن سننهم داعين يسلكون فيما لم يبد عنهم اي فيما لم يرو عن الانبياء من اثر الحديث
اذ رواه مسلك الاجتهاد اي يدخلون فيما لم يرو عنهم مدخلا من الاجتهاد فالاضافة بيانية وخص اوايل
المستنبطين اي المستخرجين المسايل من الادلة الاربعة وفي لفظ المستنبطين اشارة الي كلفة في عمل
الاجتهاد لانه من نبط الماء من البير اذا خرج فالاستنباط اخراج الماء من البير وفي ذلك كلفه
لا تخفي فاشار بايراد هذا اللفظ الي ان الاجتهاد كاستخراج الماء من البير في الكلفة والمقصود
من هذه الاشارة التنبيه علي كثرة ثواب المجتهدين لما ورد في الحديث ان الاجر علي قدر
التعب والمطلوب من هذا التنبيه الترغيب الي عمل الاجتهاد فان كثرة الثواب يدعو الي العمل الموجب
لها بالتوفيق اي بلا تمادي علي وضع المسايل حتي روي ان ابا حنيفة رض كان اذا اضطجع يصور خمسماية
مسلة في احد جنبيه ثم ينقلب فيجيب عن كل مسلة بالترتيب في جنبه الاخر حتي وضعوا مسايل
من كل جلي اي ظاهر دركه كالمسايل القياسية ودقيق اي خفي دركه كالمسايل الاستحسانية عن لزوم الحوادث
متعاقبة الوقوع جواب لما يرد ان الاوايل لما وضعوا المسايل من كل جلي ودقيق فلاي معني تصدي
من بعدهم من المستنبطين والمصنفين للاستنباط والتصنيف حتي تصديت انت لتصنيف هذا
الكتاب اليس تكفي موضوعاتهم كذا في الشرح قلت وضع الاوايل من كل جلي ودقيق انما يغني عن
اجتهاد المتاخرين اذا لزمهم تقليد الاولين او جاز لهم ذلك فاما اذا لم تجز للمجتهد ان يقلد مجتهدا اخر
وان كان متقدما وكان الخطاء جايزا علي كل مجتهد لزم لكل من المجتهدين ان يجتهد لمعرفة
ما هو الحق وان لم يضق نطاق موضوع الاوايل عن النوازل ليخرج عن درجة التقليد الممتنع
والاتباع المحرم عليه ولما لم يكن اجتهاد الاوايل ووضعهم المسايل من كل جلي ودقيق مغنيا عن
اجتهاد المتاخرين وبذل مجهودهم لحرمة التقليد عليهم لم يكن لهذا السوال معني سيما السوال عن
التصدي للتصنيف اذ المقصد الاصلي منه تدوين العلم وجمع ما انتشر من موضوعات السلف كاللالي
المنثوره ولا تخفي ان وضع السلف المسايل من كل نوع لا يغني عن تدوينها وترتيبها ابوابا وفصولا
وان كان يغني عن ان يشتغل المتاخرون بالوضع والاستنباط كاظن الشارح ولكن الحق انه لا يغني

المستنبطين م
قوله ص
الي سنن سننهم اي طريقة طرق الانبياء كاتم اراد بالطريقة الشريعة واراد بالطرق الطريقة اي واصلا الشريعة التي هي موصلة الي الطريقة فالشريعة عبارة عما يحصل به طهارة الظاهر والطريقة عبارة عما يحصل به تطهير الباطن والحقيقة عبارة عن الوصول الي المقصود وهو التحلي باخلاق الله تعالي او اراد بالسنن العلم والعمل والشريعة والعمل الذي يوصل الي المقصود ... والسنن العلم الموصل الي العمل

عن شي من الاشتغال بالوضع من الخلق ولا من التصنيف والتدوين علي ما لا يخفي فلا وجه
ان يجعل قوله غير ان الاحاديث الخ جوابا عايدا علي قوله وضعوا مسايل من كل جلي ودقيق
انهم لما وضعوا مسايل من كل نوع فكيف بقي بعض المسايل سهلة لم يرو عن السلف فيها شي فاجاب
بانهم وان بذلوا مجهودهم في وضع المسايل فالحوادث متعاقبة الوقوع فيجاز ان لا يقع بعض الحوادث زمن
الاوايل ولا يدخل تحت تصويرهم فيبقي مهملا غير مروي فيه عنهم شي و النوازل يضيق عنها
نطاق الموضع شبه موضوعهم بالانسان المنزول في الرقة واثبت له النطاق قوله واقتناص
الشوارد اي اصطياد الصيود النافرة بالاقتباس من الموارد شبه المسايل التي يصعب فهمها وافهامها
بالصيود النافرة في انتفاء المؤالفة والارتباط واثبت له الاقتناص الذي هو الاصطياد علي سبيل التخييل ثم
شبه الماخذ الذي يستنبط منها المسايل بالموارد في ان كلا منهما محل الاخذ ما هو سبب الحيوة فان الماء سبب
الحيوة قال الله تعالي وجعلنا من الماء كل شي حي وكذا العلم قال عليه السلام من صاد بالعلم
حيا لم يمت ابدا والاعتبار بالامثال من صنعة الرجال لين الحاق كل شي بما يماثله من صنعة الكاملين
الانسان وهذا تحريض وترغيب الي عمل الاجتهاد والوهن يسوع بعض الفتاء اي يجوز الشروع في الشرح
بعض التجويز لمعارضة الموانع الوهنية والدنيوية من الشروع اياه ولولا معارضة تلك الموانع لكان
الوعد موجبا قويا للشروع ولكنها لما عارضته ضعف افضاوه الي الشروع والمراد من بعض التجويز
انما هو ضعف الاقتضاء ولهذا التجويز ليس متنجز وحين اكاد ان اتكي عنه عدي الا تكاد يعني وان كان
تحديثه يعلي التضمين يعني الفراغ لبي اتكي وافرغ عنه تمت فيه بذلا اي جانبا وطرفا يقال فلان
زب ماله وبقي بذ منه لبي جانب من الاطناب وهو الكلام الزايد علي المقصود لنكتة وقابله
فان لم يكن فيه فايدة سمي تطويلا فصرفت عنان العناية كانه شبه العناية بالمطية لان كلا منهما
موصل الي المقصد فاثبت له العنان علي سبيل التخييل قوله موسوم بالهداية قال عماد الدين ابن
شيخ الاسلام صاحب الهداية شعرا في شان الهداية كتاب الهداية يهدي الهدي :: الي حافظيه
ويجلوا العمي :: فلازمه واحفظه يا ذا الحجي :: فمن ناله نال اقصي المني قوله وللناس فيما يعشقون
مذاهب: اي طرق مختلفة مقتبس من قول الشاعر علي لربع العامرية وقفة ليملي علي الشوق
والدمع كاتب ومن عادتي حب الديار لاهلها :: وللناس فيما يعشقون مذاهب :: يعني لازم علي
ان اقف في منزل العامرية وقفة لاتذكر محاسنها فابكي علي فراقها فكي الاملاء والاراده تذكير
حكايات المحبة وماجري بينهما من المعاملات لبي ليذكر في الشوق محاسنها فاتذكر ثم جعل نفسه
عين الدمع مبالغة لبي وانا كاتب علي الشوق وجعل نفسه دمعا عبارة عن البكاء لبي ليذكرني
الشوق محاسن العامرية فاتذكر وابكي علي فراقها بكاء شديدا حتي كاني من كثرة البكاء وشدة
التلبس بالدمع عين الدمع والمراد بالكتابة التذكر لانه سببه وجاز ان يراد بكتابة الدمع
جريانه لبي والدمع جار جريان القلم وجاز ان يكون اسناد الكتابة الي الدمع كاسناد الكتابة
الي المداد لانه سببه اي وانا كاتب محاسنها ومعاملاتها بالدمع كانه جعل الدمع مداد الكتابة
ما يمليه الشوق

كتاب الطهارات

المشروعات اربعة بالاستقراء حقوق الله تعالي
وحقوق العباد وما اجتمع فيه الحقان وحق الله تعالي او حق العبد غالب وقدم المصنف
في البيان حقوق الله تعالي تعظيما ثم قدمت الصلوة لانها اقوي اركان الاسلام بعد الايمان
قال الله تعالي فان تابوا واقاموا الصلوة وقال النبي صلي الله عليه وسلم الصلوة عماد الدين
من اقامها فقد اقام الدين ومن هدمها فقد هدم الدين ومن اراد ان ينصب خيمة بلا نصب
العماد وهي من اعلي معالم الدين ما خلت شريعة عنها قيل في تاويل قوله تعالي اقم الصلوة لذكري
راي ذكرتها في كل كتاب منزل بلسان كل نبي مرسل ثم الصلوة مشروطة بشرايطه فقدم شروطها لان
شرط الشي مقدم عليه وجودا فكذا ذكرا ثم قدم من بين الشروط الطهارة لانها لا تسقط بعذر من الاعذار حتي
ان من لم يجد ماء نظيفا ولا ترابا طاهرا يوخر الصلوة ويقضيها اذا تمكن من التطهير في الصحيح
من المذهب وان كان قد قيل يصلي بلا طهارة ولا اعادة عليه وقيل يصلي وعليه الاعادة وقيل لا
يصلي ولا قضاء عليه ولكن الصحيح ان لا يصلي وعليه القضاء وينبغي ان يعلم ان ما ذكر من انها لا تسقط
بعذر فالمراد به الطهارة عن الحدث اي النجاسة الحكمية اما الطهارة عن الخبث اي النجاسة
الحسية فيسقط عند الاعذار **فان قلت** النية ايضا من الشرايط التي لا تسقط بعذر **قلت** نعم ولكنها
لوجوب ايصالها بالصلوة يشبه الاركان وبه تخرج الجواب عن تكبيرة الافتتاح فانها ايضا من الشروط
دون الاركان عندنا الا انها يشبه الاركان لوجوب ايصالها بها حتي يشترط لها ما يشترط لجميع
الاركان وان النية شرط لجميع العبادات باسرها لا اختصاص لها بالصلوة ثم جمع الطهارة هنا اشارة
الي تعدد انواعها قوله قال الله تعالي يا ايها الذين امنوا اذا قمتم الاية ظاهره يوجب الوضوء
علي كل من قام الي الصلوة سواء كان محدثا او غير محدث وعليه اصحاب الظواهر فقالوا الوضوء
سببه القيام الي الصلوة فعلي كل من قام اليها فعليه ان يتوضاء فاما عند جمهور الفقهاء فمعناه
اذا قمتم اي من منامكم او وانتم محدثون وما قاله اصحاب الظواهر فاسد لما روي ان النبي صلي الله
عليه وسلم كان يتوضاء لكل صلوة فلما كان يوم الفتح صلي الخمس بوضوء واحد فقال له عمر
رايتك اليوم فعلت شيا لم تكن تفعل من قبل فقال صلي الله عليه وسلم عمدا فعلت يا عمر كيلا تحرجوا
ومذهبهم يوجب ان من جلس فتوضا ثم قام الي الصلوة يلزمه وضوء اخر ولا يزال كذلك
مشغولا بالوضوء لا يتفرغ للصلوة وفساده لا يخفي كذا ذكره في المبسوط الامام الي سهل السرخسي
رحمه الله تعالي برحمته **فان قلت** هذا تقييد الكتاب بخبر الواحد **قلت** بل بالنص الناطق
للحرج والخبر قد وافقه علي ان اشتراط الحدث ثبت بدلالة النص لانه ذكر التيمم والغسل
معلقين بالحدث قال الله تعالي وان كنتم جنبا فاطهروا وقال وان كنتم مرضي الاية والنص في البدل
نص في الاصل وبصيغته اذا المعني اذا قمتم من مضاجعكم لان القيام المطلق انما يكون عن غير
القيام مطلقا وهو الاضطجاع وانه كناية عن النوم الذي هو دليل الحدث كذا في الشرح **قلت**
من اوجب الوضوء لكل من قام الي الصلوة فالظاهر لانه اوجب لكل من قام الي المكتوبة
اما النوافل فتبع فيكتفي لها بوضوء الاصل ولا حرج في ايجاب الوضوء لكل قايم الي المكتوبة وهكذا
قال الشافعي رحمه الله في التيمم انه واجب لكل مكتوبة ثم يصلي به ما شاء من النوافل لكونها

تابعة للفرايض مكملات لها ولايلزم علي مذهبه الوضو علي من توضا ثم قام الي الصلوة
اذا المراد بالقيام الي الصلوة ارادتها اي من اراد ان يقيمها فليغسل الاعضاء الثلثة وليمسح
الراس وتقديره وانتم محدثون لايضر فيما ذهبوا اليه لان الحدث شرط عندهم ايضا لكن كما شرط
الشافعي رحمه الله للتيمم فالتيمم عنده يوجب طهارة لايظهر الا في حق مكتوبة تيمم الجلها ولم يقيمها
من النوافل كذلك الوضو عند اصحاب الظواهر يوجب طهارة ضرورية اذا الشرط للقيام بين يدي
الرب طهارة كل البدن وغسل بعض الاعضاء لايوجب طهارة كلها غيران الشرع اعتبره مطهرا للكل
لضرورة تمكين المكلف من اقامة الصلوة بلا حرج فلا يظهر هذه الطهارة الا في حق مكتوبة واحدة مع
ما يتبعها من النوافل ويكون عدها فيما وراها كانه محدث بذلك الحدث في حقه فلا يكون من باب ايجاب
الوضو علي المتوضي بل علي المحدث غير انه يعتبر محدثا عند كل مكتوبة مكتوبة اراد اقامتها كما يجعل
الشافعي رحمه الله محدثا عند كل صلوة مكتوبة يريد اداها وان كان متيمما اذي صلوة مكتوبة ولم
يحدث بعد ثم المراد بقوله تعالى اذا قمتم اردتم القيام **فان قلت** لم جاز ان يعبر عن ارادة الفعل به
قلت لان الفعل يوجد بقدرة الفاعل عليه وارادته له فكما عبر عن القدرة علي الفعل بالفعل
في قولهم الانسان لايطير والاعمي لايبصر اي لا يقدر علي الطيران والابصار ومنه قوله تعالى نعيده
وعدا علينا انا كنا فاعلين اي انا كنا قادرين علي الاعادة فكذلك عبر عن ارادة الفعل بالفعل
وذلك لان الفعل مسبب عن القدرة والارادة علي الخصوص ولايقال استعارة المسبب للسبب
لا يجوز كما اذا ذكر انت طالق واراد به انت حرة لان ذلك ليس هناك اذ لايوجد الفعل
بدونهما كذا في الكشاف **قلت** قوله لايوجد الفعل بدونهما يحتمل ان يكون اشارة الي ما قيل من ان
القدرة والارادة علة الفعل والاستعارة بين العلة والمعلول جارية بين الطرفين انما الممنوع
من استعارة المسبب للسبب المحض وهذا ضعيف اذ علة الشي ما وضع لذلك الشي ولا يجوز ان يتخلف
عنه المعلول والارادة ليست لذلك فربما يقصد الي الفعل ولا يوجد الفعل وكذا القدرة بمعني صحة الالات
وسلامة الاسباب فانها ايضا سبب محض انما العلة وهي الاستطاعة التي هي مقارنة للفعل وكما يستعار
الفعل للاستطاعة يستعار لصحة الالات ايضا ويحتمل ان يكون اشارة الي ما قيل انما امتنع استعارة
المسبب للسبب اذا لم يكن المسبب مختصا بالسبب اما اذا كان مختصا به لايوجد بدونه فيصح استعارة
مثل هذا المسبب لسببه كما في قوله تعالى اعصر خمرا اي عنبا فالخمر لما كانت مختصا بالعنب استعير
للجملة والا فالمقصود هو العنب دون الخمر وهذا ايضا ضعيف عندي لانهم انما منعوا من استعارة
المسبب لسببه المحض زعما منهم ان طريق الاستعارة ان يستعار لما هو الاصل ثبوتا وظاهر ان
المسبب عند اختصاصه بالسبب لايصير اصلا ومحتاجا اليه بل يكمل احتياجه الي السبب
ويتقوي المعني المانع عن استعارته لسببه وهو كونه محتاجا والاختصاص ليس من خواص العلة
والمعلول حتي يصير المسبب عند اختصاصه بسببه في حكم المعلول لان المعلول ربما يثبت بعلل
شتي فالاولي ان يقال في اذا قمتم انه استعار الفعل للمصدر وهو القيام كما استعير تسمع
للسماع في تسمع بالمعيدي خير من ان تراه وجعل مفعولا لفعل محذوف اي اذا اردتم القيام

فلا يكون من باب استعارة المسبب للسبب المحض وقوله تعالى اعصر خمرا يحتمل ان يكون
من باب حذف المضاف اي اعصر عنب خمر الجمرة يحصل به الخمر علي الاضافة بادني ملابسة
قوله ففرض الطهارة غسل الاعضاء الثلثة **قلت** المفروض هو الغسل بمعني المصدر المعروف
لكن ما دام محدثا وعند وصول الماء الي اعضايه لابقصد منه يصير كاسيا فيسقط عنه الغسل وجاز
ان يراد هنا بالغسل المصدر المجهول وبالفرض ما لابد للطهارة منه اي ما لابد للطهارة منه
مغسولية الاعضاء الثلثة وممسوحية الراس وبهذا يسقط ما يقال لو اريد بالغسل المصدر المجهول اعني
المغسولية لم يستقم وصفه بالفرض لان الفرض عبارة عن فعل ثبت لزومه بدليل قطعي وذلك
ان الفرض يستعمل لمعنيين احدهما ما ثبت لزومه بدليل قطعي وبهذا المعني لايوصف الا فعل المكلف
والثاني ما لابد للشي منه ركنا او شرطا وبهذا المعني جاز ان يوصف به غير الفعل وهنا ان اريد
بالغسل المصدر المعروف المعبر بنسبته فالفرض بالمعني الاول وان اريد به المصدر المجهول
المعتبر بنسبته فالفرض بالمعني الثاني ثم وصف الاعضاء المغسولة بالثلث وان كانت
خمسة بالحقيقة لانها ثلثة اسما فاسم اليدين واحد وكذا اسم الرجلين او لان اليدين والرجلين
باعتبار اتحاد منفعتهما من البطش والمشي كعضو واحد حتي يجب بمقابلتهما دية واحدة او لانهما داخلتان
تحت خطاب واحد **فان قلت** بل الحكم في احدي اليدين او الرجلين بالعبارة وفي الاخري
بالدلالة لما تمهد ان الجمع اذا قوبل بالجمع يقتضي انقسام الاحاد الي الاحاد فيجب بعبارة
هذا النص علي كل فرد من افراد المخاطبين غسل يد واحدة غير ان الاخري لما كانت مثلها
صورة ومعني يثبت الحكم فيها بالدلالة وكان الحكم في كل واحدة من اليدين بخطاب اخر
اذ العبارة خطاب والدلالة خطاب اخر **قلت** الدلالة علي نوعين احدهما ان يكون غير المنصوص مثل
المنصوص من كل وجه كما قيل في قوله عليه السلام هذان محرمان علي ذكور امتي مشيرا الي ما في
يديه من الذهب والحرير ان الحرمة فيما بيديه ثبت نصا وفي غيرها دلالة لانه مثلهما من كل
وجه وله غير نظير والثاني ان يكون غير المنصوص كالمنصوص في المعني اللغوي الذي هو مناط
الحكم كما عرف في اية التافيف والدلالة بكلا نوعيه ليست بخطاب اخر اما النوع الاول فظاهر
اذ ثبوت الحكم في احد المثلين ثبوت في الاخر فالحكم فيهما بايجاب واحد لا بايجابين والحكم
الثابت بهذا النوع من الدلالة ثابت بالعبارة حكما حتي ان ائمة الاصول لم يذكروا هذا النوع
في وجوه الوقوف فكانهم الحقوها بالعبارة واما النوع الثاني فلان المعتبر في مثل اية التافيف هو
الخطاب العام المفهوم من المعني اللغوي دون الظاهر من الخطاب حتي لو كانوا يعدون
التافيف كرامة لا يحرم لان المحرم هو الايذاء دون التافيف نفسه فكانه قيل لا تؤذهما وكانت
الحرمة في التافيف وغيره من انواع الايذاء بخطاب واحد لا بخطابين ثم الدلالة في مسئلتنا
اما من النوع الاول اذ اليد الاخري مثل له من كل وجه او الثاني لان غسل احديهما
انما وجب باعتبار انها من رؤس الاعضاء واليد الاخري مثلها في هذا المعني واياما كان
فالحكم في اليدين بخطاب واحد **فان قلت** فعلي هذا كان الحكم في جميع اعضاء الوضو ثابتا

بخطاب على سفوهر من الدلالة كانه قيل طهروا رؤس الاعضاء دون الاعضاء بغسل البعض
ومسح البعض فيجب ان يجعل الكل عضوا واحدا قلنا نعم ولكن الحكم في الاعضاء الاخر ثبت بعبارة
اخري ايضا وراء اعتبار الدلالة عبارة لمقابلة عبارة اخري وان كانت الدلالة هي الراجحة علي العبارة
الق تضمنتها ثم يمكن ان يقال ان اليدين لما كانتا كعضو واحد لاتحاد منفعتهما انقسمت علي كل
من احاد المخاطبين اثنان اثنان من الايدي تنزيلا للاثنين منها بحكم الاتحاد في المنفعة منزلة
الواحد فيكون كل واحد من اليدين والرجلين داخلا تحت خطاب واحد فكان الحكم في كل
منهما بالعبارة وانما اعتبرنا الاتحاد الحكمي دون التغاير الحقيقي اخذا بالاحتياط من حيث انا
لو اعتبرنا الاتحاد افترض غسل كل من اليدين ولو اعتبرنا التغاير لا يفترض فلا رس بين
فادخيناه احتياطا في امر العبادة **فان قلت** اذا كانت اليدان لاتحاد منفعتهما ودخولهما تحت خطاب
واحد منزلة عضو واحد يجب ان لا يصح نقل البلة من يد الي يد **اجيب** بانهما ان كانتا كعضو واحد
حكما فهما عضوان حقيقة فاعتبرنا جانب الحقيقة في عدم جواز نقل البلة احتياطا بخلاف الغسل فان المامور
فيه تطهير البدن وانه واحد حقيقة وحكما فجوزنا فيه نقل البلة من عضو الي اخر **قوله** وحد الوجه
من قصاص الشعر الي اسفل الذقن **قلت** ذكر في الذخيرة في فصل الشجاج ان الذقن من الوجه
بلا خلاف واما العظم الذي تحت الذقن وهو اللحيان فمن الوجه عندنا حتي لو وجدت هذه الشجاج
الثلث في اللحيين كان لها ارش مقدر عندنا وفي المبسوط ويجب ان يفرض غسل اللحيين في الطهارة
لانهما من الوجه علي الحقيقة الا انا تركنا هذه الحقيقة بالاجماع وذكر المصنف في فصل الشجاج واما اللحيان
فقد قيل ليسا من الوجه وهو قول مالك حتي لو وجد فيهما ما فيه ارش مقدر لا يجب المقدر وهذا لان
الوجه من المواجهة ولا مواجهة للناظر فيهما الا ان عندنا هما من الوجه لاتصالهما به من غير فاصل
وقد يتحقق فيهما معني المواجهة ايضا هذا كلامه اذا عرفت هذا فنقول الحد المذكور لا يتناول اللحيين
لانهما تحت الذقن علي ما هو المذكور في الذخيرة وكذا لا يتناول اسفل الذقن والذقن كان من الوجه
فلا يصلح حدا لما هو الوجه بالحقيقة نعم هو يصلح حدا للقدر المفروض غسله من الوجه ولكن التعليل بقوله
لان المواجهة تقع بهذه الجملة وهو مشتق منها يابي ان يجعل حدا للقدر المفروض غسله الا ان يقال
الوجه في النص وقع مطلقا فينصرف الي الكامل والكامل هو هذا القدر لان الوجه ما يقع به المواجهة
وكمال المواجهة يقع بهذا القدر وان كانت قد تقع بغيره ايضا فالحد المذكور حد لما هو المراد بالنص
من الوجه للكامل والمراد بالمواجهة في قوله لان المواجهة تقع بهذه الجملة هي الكاملة من المواجهة
واسفل الذقن واللحيان وان كانا من الوجه حقيقة حتي يجب ارش مقدر في الشجاج الثلث
اذا وجدت فيهما فهما ليسا بوجه مطلق كامل لقصور معني المواجهة فيهما فلا يدخلان تحت النص
المطلق لا لانهما ليسا من الوجه بل لانهما ليسا كاملين في معني المواجهة الا ان هذا ايضا مشكل
الا لبياض الذي بين العذار وشحمة الاذن من الوجه حتي يفترض غسله في الوضوء عند ابي حنيفة
ومحمد رحمهما الله مع القطع بان المواجهة الكاملة لا يتحقق فيه بعد نبات اللحية **قوله**
وحد الوجه مبتدا محذوف الخبر اي حد الوجه ما سيذكر وقوله من قصاص الشعر خبر مبتدا محذوف

عند المصنف وقد رايته اصالح عند غيرهم ما لعبارة المنصحة لما فرض الطهارة

اي الوجه طولا من قصاص الشعر الي اسفل الذقن وعرضا منه الي شحمتي الاذن فمبدا الوجه
القصاص ومنتهاه طولا اسفل الذقن وعرضا شحمتا الاذن كل شحمة نهاية عرضا احدهما في جانب اليمين
والثانية في جانب اليسار فالحد علي هذا بمعني الغاية ويجوز ان يكون بمعني الماهية والمعني ما يصدق عليه ماهية
الوجه من كذا الي كذا **قوله** لان المواجهة تقع بهذه الجملة وهو مشتق منها **فان قلت** استقاقه من
المواجهة لا يقتضي ان يتعين اسما لما يقع به المواجهة بها الا يري ان اللحم مشتق من الالتحام ثم لا يتعين هو اسما
لما فيه الالتحام اي الشدة من الحيوي بل هو حقيقة في لحم السمك ايضا **اجيب** بان استقاقه منها وان كان
لا يوجب تعينه اسما لما يقع بها المواجهة فهي يوجب ان يكون ذلك القدر هو الكامل مما يقع عليه اسم الوجه
كان وجود معني الالتحام في لحم الحيوي اوجب كونه لحما كاملا بحيث ينصرف مطلق اللفظ اليه كذا هنا ولما وجد
تحقق معني المواجهة التي هي المشتق منها في هذا القدر كماله انصرف مطلق اللفظ في الاية اليه وهذا
هو المطلوب وبهذا يسقط انه ان اراد ان المواجهة لا يقع الا بهذه الجملة نظرا الي تعريف المسند اليه بلام
الجنس المفيد للقصر فليس كذلك لان المواجهة قد تقع بغيرها ايضا كما صرح به المصنف رحمه الله في الديات
وان لم يرد به الحصر لم يتم تعليلا لتعيين الوجه اسما لهذه الجملة وذلك انه اراد ان المواجهة الكاملة لا يقع الا بهذه
الجملة والمطلوب اثبات ارادة هذه الجملة من النص نعم لقايل ان يقول المطلق ان كان ينصرف
الي الكامل لكن بشرط بقاء مسماه الحقيقي مرادا من النص ولذلك بان يراد الفرد الكامل من مسماه
كما يراد باللحم الحيوي منه اما لو احتيج الي تغييره الي المجاز بان يصرف الاسم الموضوع لذي اجزاء
الي جزء كامل في معني ما اشتق هو منه فلا غير صحيح اذ المطلق انما ينصرف الي الكامل باعتبار
ان القاصر لا يزاحمه مع صحة اطلاق الاسم عليهما حقيقة حتي لو فرضنا بينا مساويين بالفضل لم
يزاحم المعني المجازي الحقيقي وانما البيتان مختلفان ترجي اولي والوجه اسم لهذا العضو
الذي بعضه كامل في معني المواجهة وهو من القصاص الي اسفل الذقن طولا والي شحمة الاذن
عرضا وبعضه ناصر وهو اسفل الذقن واللحيان فلو اريد منه ما يقع به المواجهة من كل وجه ليغير عن مسماه
الحقيقي الي المجازي الذي لا يصلح مزاحما له وفيه ابطال الاصل لرعاية الوصف وانه باطل اذ لو بطل تعذر اعتبار
الوصف لانه لا يتصور بدون الاصل فيبطل من حيث يثبت وكل ما يودي ثبوته الي بطلانه كان باطلا فالصفة
باسم الوجه بعد انصرافه الي الكامل لو لم يبق علي مسماه لا يكون اعتبار الكمال فيه بل في غيره وذلك
غير مقصود فيبطل الكمال في الوجه من حيث يثبت فالظاهر هو ما ذكر في المبسوط انه ترك حقيقة الوجه
في باب الوضوء بالاجماع لا ان يقال اسم الوجه اسم لما يقع به المواجهة وانه يقع علي كل هذا العضو وبعضه
ايضا كاسم القران يقع علي الكل وعلي كل بعض منه فحينئذ يكون اسم الوجه المذكور في النص علي تقدير
انصرافه الي الكامل علي الحقيقة **قوله** وهو مشتق منها وقد يقال جاز ان يكون مشتقا من الوجاهة
سمي به لوجاهته علي ساير الاعضاء لا يقال الراس اكثر وجاهة من ساير الاعضاء ايضا لان الا طراد
في وجه التسمية ليس بلازم وايضا المواجهة شعبة والوجه ثلاثي والمنشعبة تشتق من الثلاثي
دون العكس **واجيب** عن الاول بالالتزام ان الوجاهة ايضا من المواجهة سمي الوجيه وجيها
لان الناس يواجهونه فلو قيل باشتقاق الوجه من الوجاهة ثم استقاق الوجاهة من المواجهة

لان اشتقاق الوجه من المواجهة في الاخرة فليس فيه الا تطويل المسافة وعن الثاني بان الاشتقاق قضية
لغوية فيتلقى من اهل اللغة وقد شنع الزمخشري القايل بذكر اشتقاق الثلاثي من المنشعبة فقال للذي
من الغفل مشتق من التدبير ان امثاله على النبقة لي التامل والتفكر والصيحة الحسنة وقال الجمع
من تحيم المطلقه معرات تمع بثوبك ونحوه وقال على الكلمة الجن من الاجتناب لاجتنابه عن العيون
وفي الكشاف اليم من التيم كالبحر **قوله** لولاها لاستوعبت الوظيفة الكل **فان قلت** قد ذكر صاحب
الكافي في كتاب السرقة ان اليد ذات مفاصل ثلثة الرسغ والمرفق والابط وكل واحد يحتمل ان يكون هو
المراد يعني باية السرقة لصحة اطلاق اسم اليد على الكل لكن الاحتمال زال ببيانه عليه السلام حيث امر
بقطع يد السارق من الزند ولان هذا القدر متيقن به وفي الحدود يوخذ بالمتيقن فتعين هو مرادا والى هذا
اشار في الكتاب هنالك فعلى هذا لولا قوله الى المرافق لكان النص مجملا او كان المراد هو المتيقن
وهو الرسغ كما في اية السرقة فدعوى الاستيعاب من الاصابع الى الابط على تقدير الاطلاق عن الغاية المذكورة
غير مسلم لا يقال لما كان اليد يصح اطلاقها على كل من المفاصل الثلثة كان الاحق بالارادة في اية الوضوء
على تقدير الاطلاق من الغاية المذكورة هو الكل اي من الاصابع الى الابط اخذا بالاحتياط في باب العبادة
كما ان الاحق بالارادة في اية السرقة هو الرسغ اخذا بالمتيقن في باب الحدود فيكون قوله لولاها لاستوعبت
بناء على ما يجب هنا من الاحتياط لانا نقول جانب الاحتياط ان كان يقتضي الاستيعاب على تقدير الاطلاق
فصعوبة غسل العضو وتحقق نوع من الحرج في الامر بغسله في الوضوء يمنع الاحتياط ~~في الامر بغسله في الوضو~~
~~يمنع الاحتياط~~ **اجيب** بان الشيخ المصنف وصاحب الكافي صرحا في كتاب الايمان بان اليد اسم
لهذه الجارحة من رؤس الاصابع الى المنكب وهكذا ذكر الشارحون هنا وعليه الجمهور لصحة اطلاق بعض اليد
على ما دون المنكب فالظاهر انها حقيقة لهذه الجارحة الى المنكب غير انها تستعمل في كل من المقطعين
اعني الرسغ والمرفق استعمالا شايعا والمعنى المجازي ان كان لا يزاحم الحقيقة فله شبهة المزاحمة مع الحقيقة
عند شيوع استعمال اللفظ فيه لصيرورته كاحد مجنسيه فاعتبرنا هذه الشبهة في باب الحدود التي لا يجتمع مع
الشبهة وجعلنا النص الوارد فيه كالمجمل حتى احتجنا الى البيان او الاخذ بالمتيقن واما النص الوارد
فيما يجتمع مع الشبهة فلم نعتبر فيه تلك الشبهة واخذنا بحقيقة اللفظ ولا اشكل في صحة قوله لاستوعبت
الوظيفة الكل بالبناء على حقيقة اللفظ ولو سلم ان اللفظ باعتبار صحة اطلاقه على الكل كالمجمل واطلاقا
الى صحة اطلاقه على الابط ولا اقتصار نظرا الى صحة اطلاقه على الرسغ فلما ذكرت الغاية المذكورة
تعارضت ~~تلك احتمال الامتداد فيه~~ جهتا الاسقاط والامتداد فمن حيث ان الحكم يحتمل الامتداد بدون
الغاية لقطع احتمال الامتداد فيكون للاسقاط ومن حيث انه يحتمل الاقتصار على الرسغ كانت للامتداد
وعلى الاول يدخلان المرفقان وعلى الثاني يدخلان فقلنا يدخلان احتياطا فعلى هذا كان معنى قوله
لاستوعبت الكل اي لاحتملت الاستيعاب فيكون للاسقاط او نقول المراد بالكل في قوله لاستوعبت
الوظيفة الكل هو القدر المفروض اي من الاصابع الى المرفق وذلك ان الاحوط هنا ان يراد الى
الابط لكنه سقط ارادته لما فيه نوع من الحرج ولا مانع من ان يراد اليد الى المرفق فلولا الغاية لكان

دخول كرده كتب الكبيس مرسر

استغنت صح

عن الشرح

يد

كانت الغاية

الحكم ممتدا الى المرفق اخذا بالاحتياط فلا يفيد الغاية سوى قطع احتمال الامتداد الى الابط فكان
للاسقاط **قوله** اذ الاسم يطلق على الامساك ساعة يتحرى به لولا قوله الى الليل لتناول الصوم في
الاية مطلق الامساك وهو متحقق بامساك ساعة الصوم اذا ذكر مطلقا ينصرف الى الكامل وهو المعتبر شرعا الا يرى انه لو حلف
لا يصوم صوما لا يحنث بالامساك ما لم يصم جميع النهار فلولا قوله الى الليل لانصرف المطلق في الاية الى المعتبر
شرعا وهو الممتد الى الليل كما في مسئلة الحالف لا يقال ما يمتد الى الليل انما عرف كونه معتبرا في الشرع بهذه
الاية فكان المراد الى الليل حتى لو لم يكن ممتدا اليه لكان المعتبر هو نفس الامساك فينصرف المطلق الى الامساك
ساعة فلما امتد الى الليل للغاية المذكورة كانت لمد الحكم ضرورة لانا نقول الصوم المعتبر شرعا كان عبادة عن
الامساك من حيث اذن لرفقة الوجل او صلى العشاء الاخيرة الى الغروب فنقل الله تعالى الامر علينا باسقاط
الامساك الى الصبح فبقي الباقي وهو الامساك جميع النهار واجبا كما كان فيكون هو المعتبر في الشرع المفيد للحكم
فلولا قوله الى الليل لكان الصيام في قوله ثم اتموا الصيام منصرفا الى الامساك جميع النهار لانه الذي بقي معتبرا
في الشرع بعد اسقاط الامساك الى الصبح غير انه لما قصر الصوم من الاول كان مظنة ان يتوهم الزيادة من
الاخر فقال الى الليل قطعا لوهم الزيادة فيكون الى لاسقاط الزيادة لا للمد فالممتد لولا الغاية حتى يكون
للمد فجعل الغاية على هذا الوجه للاسقاط مع انها لا تدخل في المغيا فيكون الاية حجة لزفر رحمه الله عليه
لا يقال قد زال توهم الزيادة بقوله حتى يتبين اذ التقدير والله اعلم كلوا واشربوا من غروب الشمس
حتى يتبين الصبح الصادق وذا يمنع ان يكون شي من الليل وقتا للصوم لان القطع بهذا التقدير بناء على التنصيص
بتحديد الصوم الى الليل ولولاه لم يقطع به فلم يتيقن بعدم كون اول الليل وقتا للصوم فلا بد منه ليحصل الجزم
بذلك ثم لا يقال لو اقتصر على اتموا الصيام لا نقطع توهم الزيادة ايضا بحكم السكوت عن البيان اذ لو نيل الصوم
من الاخر لبين وليس فيه قابلية قطع وهم الزيادة ايضا حتى يكون الى اسقاطية بل هي للتاكيد الامتداد
المفهوم من انصراف الصوم الى المعتبر شرعا لانا نقول السكوت من حيث انه ليس موضع للبيان الا يتاصل
وهم الزيادة فاتى بالمنطوق لاستيصال هذا الوهم وانقلاعه بالكلية ثم من تامل في كلمة ثم في قوله اتموا علم انه
حمل الصيام على نفس الامساك متعذر غاية ما يمكن هنا ان يقال لولا قوله الى الليل لوجب علينا ان نحمل
الصيام على مطلق الامساك وان تجعل مطلقه معتبرا في الشرع مخرجا عن العهده عملا باطلاق النص وما
روي من القصة فانما يصح العمل باطلاقه اذا كانت مروية بطريق الشهرة او التواتر وانه غير مسلم وترك اطلاق
النص القطعي بما روي بطريق الاحاد لا يجوز واما قوله ثم اتموا الصيام فقد قيل معناه اتموه تاما اي باركانه
وشرايطه **قوله** والمفروض في مسح الراس قلت انما لم يتعرض لمسح اللحية مع ان مسح ربعها ايضا مفروض
اما لان الاصل هو مسح الراس ومسح اللحية ثبت بالحاقها به فاكتفى بذكر الاصل عن ذكر الفرع واما لانه اختار
انه لا يفترض مسح شي منها لانه زيادة على النص بالراي لان النص يقتضي فرضية غسل الاعضاء الثلثة ومسح الراس
فاشتراط مسح اللحية زيادة عليه بالقياس على الراس وانه لا يجوز على ان المسح طهارة غير معقوله وكذا
التقدير بالربع فلا يجوز تعديته بالقياس ولا وجه للدلالة ايضا لانعدام المماثلة من كل وجه الا يرى انهما متغايران

فالصوم صح

الصيام

اسما وذلك يدل علي التغاير مخفي وكذا لا شاركه في المعنى الذي هو مناط الحكم بحيث ساوي بنيم الفقيه
مع غيره ايضا ودعواه غير مسلم قوله والكتاب محكم لا يقال المجمل ما لا يمكن العمل به وقد امكن هنا لانه
يخرج عن عهدته بادني ما يطلق عليه اسم البعض قلنا لم يرد ذلك لانه يحصل بغسل الوجه فلا يحتاج الي المجاب
علاحدة كذا في الكافي فان قلت الباء دخلت علي المحل فيقتضي استيعاب الالة وبعض المحل والا تخفي لم
تدر ما يستوعبه الالة لا تحصل غسله بغسل الوجه فيمكن ان يراد مطلق البعض الذي يستوعبه الالة ان كان.
لا يمكن ذلك بدون اعتبار الاستيعاب اقول اشتراط استيعاب الالة لا يقتضي ان يشترط مسح مقدار
الالة من المحل لامكان ان يمسح كل الالة بما لا يتقدر بقدرها من المحل بجزء اخر من الالة وهكذا
الي ان تمسح جميع اجزاء الالة بتلك الجزء من المحل فيتحقق استيعاب الالة بمسحها بما دونه في المقدار من
المحل فلم يرد استيعاب الالة باي جزء كان من المحل لما ان مطلق البعض يدخل في غسل الوجه فصار مجملا
فيما اريد منه بالضرورة لانا نقول الاستيعاب علي هذا الوجه متعذر معهود والمعهود لا يدخل في الارادة فلا بد وان
يراد استيعابها علي الوجه المتعارف وسولت يضع جميع الالة في بعض المحل بمرة فيقدر ما يستوعبه جميع الالة في
بعض المحل بمرة ~~لا يقدر ما يستوعب جميع الالة في بعض المحل بمرة~~ لا يدخل تحت مطلق الغسل اجيب بان الاية
انما تقتضي استيعاب الالة اذا ثبت تعدي الفعل الي الالة ولا قطع بالتعدي اليه لجواز ان يكون من باب
تنزيل الفعل المتعدي منزلة اللازم بمعني اوجدوا المسح ببعض الراس اي اجعلوه ممسوحا ومطلق البعض
غير مراد لما مر فكان مجملا فيما اريد منه نعم يحتمل ان يكون متعديا الي الالة ولكن التنزيل منزلة اللازم
ايضا محتمل فلا يثبت استيعاب الالة بالشك فاما فرضية مسح بعض المحل فقطوع به ومطلق البعض غير
مراد فالتحق الخبر بيانا فان قلت قد جعل صاحب الكافي رحمة الله الاية من قبيل ما تعدي الفعل
فيه الي الالة ودخل الباء في المحل فكيف يمكن ان تجعل كاللازم قلنا كانه جعلها من هذا القبيل علي
وجه الاحتمال دون القطع والمحتمل يصلح نظيرا علي ان اعتبار استيعاب اليد عسر فسقط اعتباره وبقي مطلق
البعض واعتباره مطلقة متعذر لما قلنا فصار مجملا قوله وهو حجة علي الشافعي رحمه الله في التقدير بثلث
شعرات وفي النوادي ان الشافعي رحمه الله ذهب في جماعة الي ان الواجب ما يطلق عليه الاسم ولو شعرة
واحدة فان قلت ما يطلق عليه الاسم يحصل بغسل الوجه فلا يحتاج الي ايجاب علاحدة قلنا ما يحصل بغسل
الوجه لا يكفي عنه لافتراض الترتيب الا انا نقول لو كان المطلق يكفي لما وجب المسح لحصول غسله بغسل الوجه
وايضا الغسل هو العزيمة في اعضاء الوضوء لانه المطهر في الحقيقة غير ان الشارع نقل الوظيفة في الراس
الي المسح تخفيفا فلو كان مطلق البعض يكفي لما احتيج الي العدول عن العزيمة اذ لا حرج في غسل مطلق
البعض من شعره او ثلث شعرات قوله لانها اكثر ما هو الاصل في الة المسح هذه النكتة بناء علي ان المسح
في الاية يتعدي الي الالة والتقدير وامسحوا ايديكم برؤسكم فيقضي استيعاب الالة وبعض المحل والعمل
باطلاق البعض مع اعتبار استيعاب الالة ممكن لانه لا يحصل بغسل الوجه فقلنا بوجوب مسح كل اليد
ببعض المحل غير ان المحل محل التخفيف فاعتبر الكل الاعتباري وهو اكثر ~~ما هو اكثر~~ ما هو الاصل في اليد وهي

الاصابع لان الكف تبع علي ان في اعتبار الكل الحقيقي نوع حرج فوجب اعتبار الحكمي منه واما النكتة
الاولي فبناء علي تنزيل الفعل منزلة اللازم والتقدير اجعلوا بعض الراس ممسوحا فتقتضي مسح بعض الراس
دون استيعاب الالة لانه بضرورة التعدي الي الالة بلا واسطة ولا يتعدي اليها عند التنزيل كاللازم والعمل
باطلاق البعض بدون اعتبار استيعاب الالة غير ممكن لما بينا فصار مجملا فالتحق الخبر بيانا وكان جعل الفعل
كاللازم ليصير مجملا فيلتحق الخبر بيانا فيجب مسح الربع احوط من اعتباره متعديا الي الالة حيث يلزم ان
يجب مسح الالة وانه اقل من الربع ولكن في اعتباره متعديا الي الالة اخذ بالاقل المتيقن والاحتياط
معارض بكون المحل محل التحقيق قوله وسنن الطهارة غسل اليدين قبل ادخالهما الاناء اذا استيقظ المتوضي
من نومه الظاهر ان المذكور في الكتاب بيان لما هو السنة في حق المستيقظ الاكل الذي يريد ان يغترف من
الاناء لا بيان سنية غسل اليدين قبل غسل ساير الاعضاء الذي هو سنة في حق المستيقظ وغيره سواء اراد
الاغتراف اولا والا فلا وجه للتقييد بقوله قبل ادخالهما الاناء ولا بقوله اذا استيقظ المتوضي وانما خصه
ببيان السنة لانه هو الاصل في شرع هذا الحكم سنة له وغيره تبع فاكتفي بذكر الاصل عن ذكر التبع قوله لقوله عليه السلام
اذا استيقظ الحديث فان قلت قوله لا يغمسن يده حتي يغسلها يقتضي حرمة الغمس قبل الادخال الي غاية
الغسل وانه يقتضي ان يجب غسل اليدين اولا وذلك انه متي حرم الغمس الي غاية الغسل تعذر عليه استعمال
الماء قبل اليدين لاحتياجه الي الغمس واستعماله واجب ولا يتوصل الي الواجب الا به يجب كوجوبه فينبغي ان
يكون غسل اليدين قبل ادخالهما الاناء واجبا والمدعي انه سنة اجيب بان النهي ان كان يوجب حرمة الغمس
ووجوب الغسل قبل الادخال فالتعليل بقوله فانه لا يدري اين باتت يده يابي ان يحمل النهي علي حرمة الغمس المستلزمة
لوجوب الغسل لان توهم النجاسة لا يصلح مؤثرا في حرمة الغمس ووجوب الغسل فبالضرورة حملنا النهي علي
الكراهة ثم الحمل علي كراهة التحريم اولي لانه اقرب الي الحقيقة والاقرب اليها احق بالارادة عند تعذرها
فان قلت التعليل بتوهم النجاسة كما ينافي الحمل علي التحريم المستلزم لوجوب الغسل ينافي حمله ايضا علي الكراهة
المستلزمة لسنية الغسل لان التوهم لا يوجب الا الاستحباب اجيب بالمنع فان التوهم يوجب الاولوية اعم من ان
يكون علي وجه السنية او الاستحباب غير انه يثبت الاستحباب عند الاطلاق وعدم قراين السنة لانه الادني المتيقن واما
عند وجود قرينة السنية لصيغة النهي المؤكد فلا منع من ان يضاف السنية الي التوهم ويمكن ان يقال المعلول بالتوهم
هو الاولوية ولا اشكال في صحة تعليلها به اما السنية فبالمواظبة المدلول عليها بانيات تلك الاولوية بصورة النهي المؤكد فانما
دليل المواظبة علي ما لا يخفي قوله وتسمية الله اي ذكر الله تعالي حتي لو قال سبحان الله والحمد لله كان اتيا
بالسنة والدليل علي انه اراد الذكر دون قول بسم الله الرحمن الرحيم اضافة التسمية الي الله تعالي فانها انما
يستقيم اذا كان المراد به الذكر وذلك ان هذه الاضافة اضافة الي المفعول والتسمية بمعني قول بسم الله
الرحمن الرحيم لا يقتضي مفعولا انما المقتضي للمفعول هو التسمية بمعني الذكر فيتعين مرادا مع ان الرواية
منصوصة في القنية بانه لو قال سبحان الله والحمد لله في ابتداء الوضوء كان اتيا بالسنة قوله والمراد نفي الفضيلة
اي لا وضوء كاملا كذلك روي في بعض الروايات وفي الكافي والمراد نفي الفضيلة لا نفي الجواز لئلا يلزم

غسل

الزيادة علي النص بخبر الواحد دلالة قوله عليه السلام من توضا وسمي كان طهورا لجميع بدنه ومن توضا ولم يسم كان طهورا لاعضاء وضوئه يقتضي وجود الوضوء بلا تسمية فحمل الاول علي نفي الفضيله ليعمل بهما هذا كلامه
وفيه بحث وذلك ان طهارة جميع البدن شرط القيام بين يدي الرب وبخروج النجاسة يتصف كل البدن بالحدث فينبغي ان يجب غسل الكل غيران الشرع اقام طهارة بعض الاعضاء مقام طهارة الكل في الحدث الغالب تيسيرا وبالحدث
تبين ان الوضوء انما يقوم مقام غسل الجميع اذا سمي فبالضرورة لايكون مفتاحا للصلوة بلا التسمية اذ المفتاح هو طهارة كل البدن فكان الحديث دليلا للخصم لا لنا **وجوابه** ان الحدث غير متجزئ ثبوتا وزوالا والحديث قد نطق بزواله
عند عدم التسمية عن اعضاء الوضوء حيث جعل الوضوء الذي لم يسم عليه مطهرا لاعضاء الوضوء والمطهر هو الذي يزيل الحدث ومتي زال عن اعضاء الوضوء زال عن جميع البدن لعدم التجزي فكان الحديث دليلا علي كون الوضوء
عند عدم التسمية مزيلا للحدث فيكون مفتاحا للصلوة غيران النبي عليه السلام فرق بين الوضوء عند التسمية وبينها عند عدمها فجعله عند التسمية كالغسل في الفضيلة ولم يجعله مثله عند عدمها فيكون المراد بقوله كان طهورا لجميع بدنه ان له فضيلة الغسل اي من توضا وسمي فكانه اغتسل واذا لم يسم فانه ليس كالغسل في الفضيلة **فان قلت**
هل يصح ان يكون قوله طهورا لاعضاء وضوئه بمعني سقط مونة الغسل اي من توضا وسمي كان طهورا لجميع بدنه ويزول به الحدث عن جميع بدنه ومن توضا ولم يسم سقط عنه مونة غسل اعضاء الوضوء من غير ان يفيد زوال الحدث حتي لو اراد ان يغتسل يحتسب ذلك من الغسل ويفيد الطهارة مع غسل الباقي قلنا التوضي غسل ومسح فلو حمل علي سقوط مونة غسل الاعضاء الوضوء لزم ان يكون مسح الراس ايضا مسقطا مونة غسله ومعلوم ان المسح لا يسقط مونة
الغسل في الغسل لذا **اعترض** بان قوله عليه السلام لا وضوء لمن لم يسم نظير قوله عليه السلام لا صلوة الا بفاتحة الكتاب فلما اوجبتموها بالفاتحة **اجيب** بان خبر الفاتحة اشهر من حديث التسمية وتقدم مرتبه الحكم علي قدر مرتبة العلة **وفيه نظر** لان خبر الواحد واجب العمل مطلقا ولا يشترط لوجوب العمل به ان يكون اقرب الي المشهور وبالجملة انه ان اراد ان خبر الفاتحة مشهور اصطلاحي وخبر التسميه خبر واحد لم يستقم حيث يلزم حينئذ ان يفترض الفاتحة ويجب التسمية لان المشهور الاصطلاحي وهو ما كان من احاد الاصل متواترا لفرع يصلح لتقييد مطلق الكتاب وخبر الواحد ان كان لا يصلح مثبتا للوجوب علي معني انه لو ترك العمل بموجبه يأثم ولكن لا يفسد الصلوة وان اراد ان كلا منهما خبر الواحد الا ان خبر الفاتحه اشهر منه وان المراد بالشهرة اللغوية التي يقابلها الندرة فهذه الشهرة لا يوجب التفاوت في الحكم علي ما عرف في الاصول بل التفاوت انما يثبت اذا كان واحد منهما من اخبار الاحاد والاخر من المشاهير الاصطلاحية او المتواتر فالاظهر ان يقال ان الامة اختلفت علي قولين قيل بان التسمية فرض وقيل سنة والامة اذا اختلفت علي قولين او اقوال كان اجماعا منهم علي ان ما وراءه باطل فكان القول بوجوبها خرقا للاجماع هذا وسنذكر ان الوجوب لا مدخل له في الوضوء ولا يمكن القول به فيه قال الشارح والوجه ان الوجوب انما يثبت بمواظبة النبي صلي الله عليه وسلم من غير ترك وقد ثبت مواظبة النبي صلي الله عليه وسلم في حق الفاتحة ولم يثبت في حق التسمية **فان قلت** المواظبة لم تتعين علة للوجوب حتي ينتفي عند عدم ثبوت المواظبة بل الوجوب كما يثبت بها يثبت بدليل اخر وخبر الواحد يصلح دليلا علي الوجوب نعم لو ثبت في

حق التسمية عدم المواظبة بان يثبت الترك مرة لكان دليلا علي عدم الوجوب اما عدم ثبوت المواظبة بان لا نعلم مواظبة النبي صلي الله عليه وسلم علي ذلك فلا يصلح مانعا للوجوب كيف والمواظبة الاستدلالية ثابتة فان قوله عليه السلام لا وضوء لمن لم يسم دليل المواظبة الا ان يقال عدم ثبوت المواظبة دليل عدمها لان مبناها علي الشهرة دون الخفاء فلو كانت لظهرت فلما لم تظهر علم انها لم توجد **قوله** والاصح انها مستحبة وفيه نظر لان قوله عليه السلام لا وضوء لمن لم يسم دليل المواظبة فيجب ان يكون سنة **اجيب** بان المواظبة من رسول الله عليه السلام لم تشتهر مع ان مبناها علي الاشتهار دون الخفاء ولو كانت لاشتهرت فعدم الاشتهار دليل عدم المواظبة والحديث دليل علي تحقق المواظبة فتعارض الدليلان فلا يثبت المواظبة بالشك **فان قلت** روي عن حصين ابي ساسان من المهاجرين انه سلم علي رسول الله صلي الله عليه وسلم وهو يتوضا فلم يرد عليه فلما فرغ من وضوءه قال انه لم يمنعني ان ارد عليك الا اني كرهت ان اذكر الله تعالي الا علي طهارة وفيه دليل علي كراهة ذكر اسم الله تعالي قبل الوضوء وحديث التسمية من قوله عليه السلام لا وضوء لمن لم يسم وقوله كل امر ذي بال لم يبدأ ببسم الله فهو ابتر وحديث الحمد من قوله كل امر ذي بال لم يبدأ بالحمد لله فهو اقطع وكذا الدعوات المأثورة عنه عند غسل كل عضو من اعضاء الوضوء دليل ظاهر علي استحباب هذه الاذكار قبل الفراغ من الوضوء فما وجه التوفيق قلنا الاذكار المكملة للوضوء يطلب بها تكميل الوضوء لا ذكر الله تعالي فيكون من اعمال الوضوء انما المكروه ذكر لم يطلب به تكميل الوضوء كرد السلام ونحوه وبهذا ظهر انه لا تمسك في حديث حصين علي انه عليه السلام كان يتوضأ قبل ان يذكر اسم الله تعالي فلا يكون التسمية واجبة فتأمل **قوله** وهو الصحيح احترازا عما قيل ان التسمية سنة في ابتداء الوضوء وابتداءه من وجه من وقت الاستنجاء بالماء ومن وجه من وقت الوضوء فياتي بها في الوقتين ليكون اتيا بالسنة بيقين **قوله** والسواك اي استعماله كذا في الكافي وفي الشرح اي استعمال السواك علي حذف المضاف لان اهل اللغة السواك والمسواك واحد وهو اسم للخشبة المتعينة للاستياك وليست الخشبة بسنة وفي الزوادي قال اهل اللغة السواك بكسر السين يطلق علي الفعل وعلي العود الذي يتسوك به فعلي هذا لا حاجة الي تقدير الاستعمال مضافا وانما يحتاج اليه ان لو تعين السواك اسما للعود وليس كذلك **قوله** وعند فقده اي عدم حضوره بين يديه توكه تعالج لي يرتكب السبب في المبالغة في تطهير الفم بالاصبع التي هي المسبحة وفي الكافي ولا يقوم وفي الكافي ولا يقوم الاصبع مقام الخشبة عند وجودها وانه بظاهره يقتضي انه لو عالج بالاصبع مع وجود الخشبة وحضورها لا يكون مقيما للسنة وفي بعض الحواشي واما عند وجودها فالاولي استعمالها لانه اقوي علي ازالة ما علي الاسنان من الدرن لخشونته من الاصبع وانه يدل علي انه يقع سنة الا انه تارك للافضل **قوله** وكيفيته ان يمضمض ثلاثا ياخذ لكل مرة ماء جديدا ثم يستنشق كذلك هو المحكي من وضوءه عليه السلام اي هو الماخوذ مما حكي من وضوءه عليه السلام لانه ابلغ في الطهارة واحوط في العبادة ولانه اقصي ما حكي عنه عليه السلام لا انه هو المحكي دون غيره نقل روي عنه انه صلعم تمضمض واستنشق ثلاث مرات من كف واحد فعل ذلك ثلاثا وعندي انه عليه السلام تمضمض واستنشق من احديهما ثلاثا واستنشق من الاخري ثلاثا غرفة واحدة وروي انه عليه السلام فعلهما بغرفتين فمضمض من احديهما ثلاثا واستنشق من الاخري ثلاثا

قوله وهو سنة بماء الراس خلافا للشافعي رحمه الله فان السنة عنده مسح كل واحد من وجهي الاذنين والصماخين بماء جديد فلا يمسح الاذنين ببلل مسح به الراس لما روي انه عليه السلام توضأ فمسح اذنيه بماء غير الذي مسح به الراس ولا يشترط ان ياخذ ماء جديدا بل لو بل اصابعه فمسح الراس ببعضها واذنيه بالبعض تادت السنة وروي انه عليه السلام امسك بسبابتيه وابهاميه على الراس لمسح الاذنين فمسح بسبابتيه باطنهما وبابهاميه ظاهرهما كذا في شرح الحاوي وههنا بحث وذلك انه ان كان المراد بقوله سنة بماء الراس ان السنة هو مسح الاذنين ببلل مسح به الراس فذلك يخالف ما ذكره بعض علمائنا من كيفية استيعاب الراس بالمسح حيث قالوا وكيفيته ان يبل كفيه واصابعه ويضع كفيه على مؤخر راسه ويمدهما الى المقدم ثم يمسح ظاهر اذنيه بباطن ابهاميه فكانت السنة مسحهما ببلل مسح به الراس كان مسح الاذنين على الكيفية المذكورة تركا للسنة وان كان معناه انه سنة بماء اخذ للراس لم يستقم حينئذ خلاف الشافعي رحمه الله لما ذكرنا من شرح الحاوي انه لو اخذ الماء فمسح ببعضه الراس وببعضه الاذنين على تجوار تقع عن السنة ولا يشترط لمسح الاذنين اخذ الماء مرة ثانية لان يقال السنة عندنا ان يمسحهما بماء اخذ للراس سواء استعمل في الراس اولا خلافا للشافعي فانه لا يمسح بماء اخذ للراس بعد استعماله في مسح الراس فيكون خلافه في الاطلاق واما ما ذكروا في كيفية الاستيعاب فكانه بيان الافضلية فالافضل هو ان يمسح الاذنين بماء غير مستعمل على ان المذكور في الكافي في كيفية الاستيعاب ان يضع اصابع يديه على مقدم راسه وكفيه على فوديه ويمدهما الى قفاه قوله والمراد بيان الحكم دون الخلقة لانه عليه السلام يبعث لبيان الخلقة فثبت انهما من اجزاء الراس حكما ولو كانا من اجزائه حقيقة لسن اقامة وظيفتهما بماء واحد كساير الاجزاء وان استيعاب الراس بماء واحد سنة ولا يتم الاستيعاب بدونهما حيث جعلتا من الراس وهذا لانه مسح زيد على مسح مفروض فسن اقامة وظيفته بماء الراس لا بماء آخر كالاستيعاب وانما لا يتادى فرض المسح به لانه ثبت بالكتاب وكونهما من الراس ثبت بخبر الواحد فلا يتادى به ما ثبت بالكتاب كمن استقبل الحطيم بالصلوة لم يجز وان كان من البيت لان فرضية استقبال الكعبة ثبت بالنص وكون الحطيم من البيت بخبر الواحد كذا في الكافي وفيه بحث اذ كثيرا ما يتادى الفرض الثابت بالكتاب بما ثبت بخبر الواحد بل بما يثبت بالراي الا يرى ان طهارة الثوب ثبت فرضيته بالكتاب وهو يتادى بفرك المني والطهارة بالفرك ثابت بخبر الواحد وفرض الوضوء يتادى بماء الزعفران وهو مجتهد فيه وكذا فرض السجود ثبت بالكتاب وانه يتادى بوضع الانف من غير ان يضع الجبهة عند ابي حنيفة رضي الله عنه وهو مجتهد فيه وجوابه ان ما ثبت بالكتاب القطعي فهو فرض مقطوع به والذمة مشغولة به قطعا وما ثبت باليقين لا يزول بما فيه شبهة بل بيقين مثله وفرض مسح الراس مقطوع به فلا يتادى بمسح الاذنين لما في كونهما من الراس شبهة لثبوته بالحديث الظني وكذا فرض التوجه الى البيت مقطوع به فلا يتادى بالتوجه الى الحطيم لتحقق الشبهة في كونه من البيت فاما فرض التوضي فهو ان كان مقطوعا به ففرضه القطعي هو استعمال الماء وذلك موجود في التوضي بماء الزعفران غير ان النزاع وقع في اشتراط بقاء الماء على صفة المنزل من السماء فلم نشترط ذلك وشرطه الشافعي رحمه الله ناصر

الماء

الفرض وهو استعمال الماء لا يتادى بما فيه شبهة بل بيقين مثله وما وقع النزاع فيه من استعمال ماء باق على صفة المنزل من السماء فهو ليس بفرض عندنا وعنده فرض ظني وكذا فرض السجود قطعي لكن فرضه القطعي هو وضع بعض الوجه على الارض وذلك متحقق في وضع الانف قطعا لكن النزاع وقع في اشتراط وضع بعض خاص وهو الجبهة فعند ابي حنيفة رحمه الله ليس بفرض وعندهما فرض ظني واما طهارة الثوب فمجتهد فيه فلا يكون قطعيا وايضا فرض المسح ان كان مقطوعا به فقدر المفروض من ربع الراس اوثلث اصابع ليس بقطعي بل هو مجتهد فيه فينبغي ان يجوز لو مسح على بعض الراس ثم اتم المقدار المفروض بمسح الاذنين او احدهما لان كلا من هذا المقدار وكون الاذنين من الراس ظني والظني يتادى بظني مثله وجوابه ان الشيخ رحمه الله كانه علل به عدم جواز الاكتفاء بمسح الاذنين واما عدم جواز اتمام القدر المفروض فلان الراس وقع في الاية مطلقا فينصرف الى الكامل الذي ليس فيه شبهة العدم وفي كون الاذنين من الراس شبهة فلا يتناوله المطلق المنصرف الى الكامل والمراد الاذنين من الراس حكما لا حقيقة وقد اريد بالنص ما هو راس حقيقة فسقط ارادة ما هو راس حكما لا حقيقة لتعذر الجمع بين المعنيين الحقيقي والمجازي وايضا الاذنان اذا لم يكونا محلا لاقامة فرض المسح وجب ان لا يسن مسحهما ايضا لما سياتي لان السنة في اركان الوضوء هو اكمال الفرض في محله وجوابه سنذكر في مسالة تخليل اللحية ان شاء الله تعالى ثم ههنا وجه اخر في عدم تادي الفرض بمسح الاذنين وذلك ان الراس في اية الوضوء وقع منصوصا فيجب ان يصرف الى الكامل والمعني بالكامل المنصرف اليه مطلق اللفظ هو ان لا يكون فيه شبهة العدم فيكون المفروض مسح ما هو راس من كل وجه ليس فيه شبهة العدم وفي كون الاذنين من الراس شبهة لثبوته بالحديث الظني فلا يتادى الفرض بمسحهما وكذا المسجد الحرام المراد به الكعبة وقع في الاية منصوصا فيجب صرفه الى الكامل فكان المفروض هو التوجه الى ما هو مسجد وكعبة ليس فيها شبهة العدم فلا يتادى بما في كونه مسجدا وكعبة شبهة والحطيم كذلك لثبوت كونه منه بالدليل الظني واما المفروض المنصوص في اية التوضي هو استعمال الماء فيجب استعمال ما ليس فيه شبهة عدم المائية وماء الزعفران ماء ليس فيه شبهة العدم فكان استعمال ماء افترض علينا استعماله وذلك ظاهر وكذا الامر بالسجود يتناول ما هو السجود من كل وجه ليس فيها شبهة العدم ووضع الانف سجدة من كل اذ السجدة عبارة عن وضع بعض الوجه على الارض وهذا القدر موجود في وضع الانف البتة ليس فيه شبهة العدم فيتادى به الفرض والمعول عليه هو الوجه الاول اذ الثاني لا يطرد يعرف بالتامل فان قلت كيف نفى ان يكون بيانا للخلقة وانه لا ينافي المطلوب لانهما لو كانا من الراس خلقة لزم ان يكتفى لهما بماء الراس كما يكتفى به لساير الاجزاء اجيب بانه نفاه ليكون اظهر في افادة المطلوب لان الحمل عليه ينافي المطلوب فكانه قصد الى ان المراد بيان الحكم دون الخلقة ولو كان المراد بيان الخلقة لافادة المطلوب فلان يفيده هو بيان الحكم بقرينة حال المتكلم لانه عليه السلام لم يبعث الا لبيان الاحكام اولى اذ المعنى حينئذ انهما من اجزاء الراس حكما اي حكمهما كحكم ساير الاجزاء وحكم ساير الاجزاء الاكتفاء بماء اتيربها فرض المسح فكذا حكم هاتين الجزئين اونقول نفاه ليندفع ما يسبق الى الوهم ان الحديث لا يكاد يصح حتى يصلح للاحتجاج لما عرف ان الاذنين ليسا من الراس خلقة بل هما عضوان منفصلان عن الراس فيكون مخالطا

١

منقطعا فاشار الي دفعه بان المراد بيان الحكم دون الخلقة حتي يكون منقطعا قوله لان السنة اكمال الفرض في محله اي السنة في اركان الوضو هو اكمال فرض الطهارة في محلها كالتثليث واستيعاب الراس وتخليل الاصابع فان كل ذلك سنة لمعني الاكمال في الطهارة ولا يوجد هذا المعني في تخليل اللحية فلا يكون سنة فهذا استدلال علي انتفاء سنية تخليل اللحية لوظيفة غسل الوجه بانتفاء المعني الذي عهدت للسنية في وظايف الوضوء لاجل ذلك المعني وهو اكمال فرض الطهارة في محله وهو في المعني استدلال بانتفاء المواظبة علي انتفاء السنية وذلك ان انتفاء المعني الحامل علي المواظبة وهو اكمال الفرض في محله دليل عدم المواظبة وامر جبريل عليه السلام دليل وجودها فلم يثبت المواظبة بتعارض الدليلين وبدون ثبوتها لا يثبت السنية وبهذا سقط ما يقال ان السنة وبهذا سقط ما يقال ان السنة لا يلزم ان يكون مكملة للفرض في محله فكثير من السنن كالختان وقص الشارب وغيرهما لم يشرع مكملة للفرض في محله وكذا يسقط ما يرد ان النية والترتيب سنتان في الوضوء وليسا مكملين للفرض في محله وذلك انهما من سنن الوضوء والكلام فيما هو سنة ركن الوضو وكل ما هو سنة في اركانه لم يعهد الا مكملة فحيث لا اكمال لا سنية هذا ولكن روي عن انس رضي الله عنه كان رسول الله صلي الله عليه وسلم اذا توضاء اخذ كفا من ماء فادخله تحت حنكه فخلل به لحيته فقال هكذا امرني ربي وعن عثمان رضي الله عنه ان النبي كان يخلل لحيته فهذا يدل علي مواظبته عليه السلام علي تخليل اللحية الا ان لفظه كان يدل علي الاستمرار وانه كان من عادته كان من عادته عليه السلام ذلك فقد ذكر في النوادر ان لفظه كان للحالة المستمرة غالبا وجوابه المنع فقد ذهب الجمهور علي ان لفظه كان لا يدل علي المواظبة هكذا ذكره النواوي في بعض المواضع ولكن ذكر في الاصول ابن الخليل الحاجب وشروحه ان لفظ كان اذا دخل علي المضارع يدل علي الاستمرار يقال حاتم كان يكرم الضيف ويراد به انه كان من عادته وديدنه ذلك قوله والداخل ليس بمحل له لان محل الفرض هو الوجه وليس بوجه لانه لا يقع به المواجهة بخلاف الفم والانف لكونهما من الوجه من وجه وفي الكافي وباطن الشعر لا يجب ايصال الماء اليه فلم يسن تخليله كشعر الراس وهو يشكل بالمضمضة والاستنشاق ومسح الاذنين فانه لا يجب ايصال الماء الي داخل الفم والانف والاذن مع ان الكل سنة ولو اعتبر الوجوب في الغسل فباطن الشعر يجب ايصال الماء اليه في الغسل الا ان يقال بمعناه ان السنة لما كانت هي كمال الفرض في محله فلو كان التخليل سنة لكان سنة للاكمال ايضا ولا معني للاكمال بالتخليل سوي المبالغة في ايصال الماء والمبالغة فيه انما يسن فيما يجب ايصال الماء فيه وباطن الشعر لا يجب ايصاله اليه فلا يسن المبالغة في ايصاله ايضا بل لا يستحب عنده انا جوزنا بلا ابتداع وكراهة بفعل النبي عليه السلام ثم الاولي ان يقال في تقريره لما في الكتاب ان السنة هي في التخليل اكمال الفرض في محله بالمبالغة في ايصال الماء فيما يجب ايصاله والداخل لا يجب ايصال الماء فيه فلا يسن المبالغة في ايصال شي من النيمات الواردة هنا قوله لقوله عليه السلام خللوا اصابعكم كيلا يتخللها نار جهنم وينبغي ان يكون واجبا نظرا الي الامر الا انه لا مدخل للوجوب في الوضو لانه شرط الصلوة فيكون تبعا لها فلو قلنا بالوجوب لساوي التبع الاصل بخلاف النصين الواردين فيما لظهور التفاوت هناك حيث يثبت التبع بثبوت الاصل ويسقط

بستوطه

بستوطه ولا كذلك هنا كذا في الكافي والفقه ان الوضو عبادة غير مقصودة لذاته انما المقصود منه التمكن من اقامة الصلوة والمكلف يتمكن منه باتيان ما يفترض في الوضو وبعد التمكن من المقصود لو وجب شي يأثم بتركه لصار مقصودا بذاته الا تري ان اصل الوضوء لا يفترض علي الطاهر لتمكنه من اداء الصلوة دونه فلان لا يجب فيه شي مع تمكن المصلي من اقامة الصلوة باتيان قدر المفروض اولي كيف ولو وجب شي لكان يأثم بتركه مع حصول ما هو المقصود وهو اقامة الصلوة وهذا مما لا وجه له اذ الشي انما كان واجبا لغيره لا يكون اثما بتركه الا لترك ذلك الغير لا لتركه من حيث هو ولو كان للوجوب مدخل في الوضو لاثم بترك ما وجب فيه مع الاتيان بما هو المقصود منه فيصير مقصودا بالذات وذلك خلاف الاجماع فعلي هذا قوله لساوي التبع الاصل معناه لساواه في كون كل مقصودا والتبع يستحيل ان يكون مقصودا والا لم يبق تبعا قوله وتكرار الغسل الي الثلث الظاهر من لفظ الكتاب ان السنة هو التكرار ثلث مرات وجعل غسل كل عضو ثلثه امثاله بقطع النظر عن المرة الثانية او الثالثة وقيل ان الاول فريضة والثانية والثالثة فضيلة والثالثة سنة قوله فمن زاد علي هذا اي هذا العدد هو الثلث او علي هذا الحد الذي للاعضاء الوضو لان التحجيل مستحب بالاحاديث الصحاح كما عرف قوله والوعيد لعدم رويته سنة فيه جواب عما يقال ان قوله تعدي وظلم راجع الي كل من الزيادة والنقصان اي من زاد فقد تعدي وظلم ومن نقص فقد تعدي وظلم لان قوله فقد تعدي وظلم جزاء لكل واحد من الفعلين ولكن التعدي والظلم في صورة الزيادة ظاهر لانه اسراف والاسراف تعدي وظلم اما في صورة النقصان فلا اسراف فيه انما فيه ترك سنة التثليث وترك السنة ليس بتعدي وظلم فاجاب بان الوعيد لمن لا يري التثليث اي من زاد علي الثلث او نقص عنها معتقدا ان التثليث ليس بسنة فقد تعدي وظلم وترك السنة ان لم يكن تعديا وظلما فعدم رويته سنة تعدي وظلم لانه يجب عليه اعتقاد السنية وقيل التعدي يرجع الي الزيادة لانه اسراف والظلم يرجع الي النقصان لكن بمعني النقصان كما في ولم يظلم منه شيا اي لم ينقص اي من نقص عن التثليث فقد نقص من ثواب السنة فعلي هذا يجب ان يكون الواو في وظلم بمعني او قوله فالنية في الوضو سنة اي في الوضو بالماء اما الوضو بنبيذ التمر فلا يجوز الا بالنية فقد ذكر القدوري عن اصحابنا ان التوضي بنبيذ التمر لا يجوز الا بالنية لانه بدل عن الماء كالتيمم حتي لا يجوز التوضي به حال وجود الماء ولو توضا بالنبيذ ثم وجد ماء مطلقا ينتقض بوجوده كما ينتقض التيمم فان قلت فسر قوله يستحب بقوله فالنية سنة وكيف يصح تفسير الاستحباب بالسنة اجيب بان المراد بقوله يستحب اعم من السنة والاستحباب لي الاولي ان ينوي الخ حيث جمع في الذكر بين اشياء بعضها سنة كالنية واستيعاب الراس بالمسح وبعضها فضيلة كالبداية بالميامن ففسر الشيخ رحمه الله وفصل بين ما هو سنة وما هو فضيلة فاتي بالفاء المفسرة وقال فالنية الخ قوله لانه عبادة فلا تصح بدون النية فان قلت النية المشروطة في ساير العبادات هي ان يقصد اداء الفعل لله تعالي والنية في الوضو بهذا الوجه ليس بشرط فانه لو نوي به رفع الحدث او استباحة الصلوة من غير ان يخطر بباله انه يقيم هذا الفعل لله تبارك وتعالي جاز فكيف يصح تعليله بقوله لانه عبادة اجيب بان نية رفع الحدث او استباحة الصلوة في المعني نية اقامة هذا الفعل لله تعالي اذ لا مطلب سوي التمكن من عمل تحتاج الي الطهارة امر الله تعالي به وكذا في استباحة الصلوة فانه لما نوي استباحة فعل امر الله تعالي

به كان كالوضوء ان يقيم هذا الفعل له تعالي ولله اعلم قوله ولنا انه لا يقع عبادة الا اخره يعني لا نزاع في ان الوضوء لا يكون عبادة الا بالنية انما النزاع في انه هل يكون طهارة مفتاحا للصلوة فقد قام الدليل علي كونه طهارة بلا نية وهو قوله تعالي وانزلنا من السماء ماء طهورا فانه باطلاقه يوجب ان استعمال الماء مزيل للنجاسة الحسية والحكمية الثابتة علي الاطلاق او لضرورة تصحيح الامر بالتطهير نوي اولم ينو فكان اشتراط النية في كونه طهورا عن النجاسة الحكمية زيادة علي النص بلا دليل يوجبه وذا باطل بل الاصل ان النية ان كانت شرطا لتنجس المحل شرعا فلا وجه اليه لانه قد صار نجسا بجعل الشرع عرفنا ذلك بالامر بالتطهير فلا يحتاج الجنابة صيرورته نجسا كذا ان كان لجعل الماء عمل التطهير لان الله تعالي قد جعله عاملا في التطهير بلا شرط النية وكون النجاسة حكمية او ضرورية بحيث لا يظهر الا في وجوب الغسل حتي يصح الصلوة لحامل المحدث والجنب لا يوجب اشتراط النية بعد ان جعل الشرع مطهرا مطلقا غير مقيد بكون النجاسة حسية او غير ضرورية فيجب ان يظهر عمله في ازالة النجاسة وان كانت حكمية ضرورية بلا نية لاطلاق النص وبعد ما زالت النجاسة الحكمية الثابتة في اعضاء الوضوء لضرورة تصحيح الامر بتطهيرها عند امرار الماء عليها سقط الامر بالغسل عنها لتقييده بحال قيام الحدث احترازا عن تحصيل الحاصل لا يقال لا اقتصار علي اعضاء الوضوء وقيام غسلها مقام غسل الجميع امر تعبدي فيقتصر بمورد الشرع فقد ورد به الشرع في الغسل المامور به الذي هو عبادة فيقتصر عليه لانا نقول الثابت بخلاف القياس لا يمكن ان لا يحتمل المقايسة فمن يحتمل ان يثبت في غيره دلالة وقد عرفنا ان قيام غسل اعضاء الوضوء مقام غسل كل البدن ليس الا لكونها روس الاعضاء فيجب ان يقوم مقامه في الوضوء للتبريد ايضا لاشتراكهما في طهارة روس الاعضاء والاشتراك في العلة يوجب الاشتراك في المعلول بالاجماع فاعرف فهذا من الاسرار قوله بخلاف التيمم لان التراب غير مطهر الا في حال ارادة الصلوة او ما ينبي عن القصد اية بكلمه اولها في النكتة الاولي اذ قوله عليه السلام التراب طهور المسلم ما لم يجد الماء يقتضي طهوريته عند العجز عن استعمال الماء مطلقا غير مقيد بحال ارادة الصلوة فالتقييد به زيادة علي النص بالراي علي ان كونه مطهرا حال ارادة الصلوة لا مطلقا لا يقتضي ان يتوقف عمله علي استعماله بوجه القربة بل يجب ان يعمل في تطهير العضو اذا اصابه عند ارادة القيام الي الصلوة سواء استعمله بنية القربة وقصد ارادة الصلوة به اولا بنية القصد او اصاب عضوه بهبوب الريح ان التراب عند ارادة الصلوة كالماء ثم عمل الماء لا يحتاج الي استعماله علي وجه القربة فكذا عمل التراب فان قلت اشتراط استعماله عند ارادة الصلوة بصريح الامر بقوله فتيمموا اذ المامور به لا يكون الا فعلا اختياريا قلنا لما ثبت بالحديث كون التراب مطهرا عند عدم الماء وجب ان يثبت الطهارة بوصوله الي العضو لم يسقط الامر باستعماله ضرورة زوال الحدث الذي هو شرط الوجوب كما ان الامر باستعمال الماء ثم يسقط عند حصول الطهارة بوصول الماء كذا هذا الا ان يقال طهورية التراب عند فقد الماء مطلقا او حال ارادة الصلوة نوي به القربة او لا ثبت بدليل ظني واستعماله لاجل اقامة الصلوة ثبت بالامر القطعي اما الاستعمال فلانه مامور به واما كونه لاجل الصلوة فلانه خرج مخرج الجزاء فيجب ان يتقيد به ويكون التقدير فتيمموا لاجل الصلوة وما ثبت بدليل قطعي لا يسقط بما فيه شبهة بخلاف طهورية الماء مطلقا لانها ثبتت بدليل قطعي ايضا فيحصل الطهارة بوصوله الي العضو قطعا فيسقط الامر باستعماله لاجل الصلوة لانه مقيد بحال وجود الحدث والتقدير ولعله اعلم اذا تمت وانتم تحدثون علي ان قوله عليه السلام التراب طهور المسلم ما لم يجد الماء معلل بالحاجة الي اقامة التكاليف التي يشترط لها الطهارة عن الحدث يشعر بذلك التقييد بالمسلم لانه المحتاج الي اقامتها فيتقيد بوقت ارادتها اذ الحاجة قبلها بخلاف الماء فانه ما جعل طهورا لحاجة اقامة التكاليف حتي يتقيد عمله بحال ارادتها بل هو مطهر بالطبع فلا يحتاج في عمله الي النية كالسكين في عمله القطع والطعام في عمل الاشباع ودفع الجوع وهذا التعليل من قبيل الدلالة فيصح تركه الاطلاق عبارتها بها ثم للخصم ان يقول علي الجواب الاول ان النص ان كان قطعيا في وجوب استعمال الماء بسنه عندنا

ولا فريضة عند الشافعي رحمه الله بل هي فضيلة وان لم يكن من جملته لم يستقم عطف قوله وبالميامن علي قوله بما بدا الله تعالي وبعبارة اخري ان البداية بالميامن ان كان من الترتيب لزم ان يكون سنة بقوله فالترتيب في الوضوء سنة وقد ذكر بعد هذا انها فضيلة والا فلا وجه لعطفه علي قوله بما بدا الله تعالي اللهم الا ان يجعل قوله وبالميامن متعلقا بفعل محذوف معطوف علي قوله يرتب لانه يستحب ان يبدا بالميامن او يقال الترتيب في الوضوء علي وجهين احدهما ترتيب الاعضاء المنفردة كل منها بالخطاب وهو المفسر بقوله فيبدا بما بدا الله تعالي والثاني ترتيب احد العضوين المزدوجين بتقديم يمناه علي اليسري وهو المفسر بقوله وبالميامن فعطف قوله بالميامن علي قوله بما بدا الله لدخوله في جنس الترتيب ثم بين حكم كل من النوعين فقال في بيان حكم النوع الاول فالترتيب في الوضوء سنة الخ وقال في النوع الثاني والبداية بالميامن فضيلة قوله كقوله عليه السلام ان الله يحب التيامن في كل شيء حتي التنعل والترجل فان قلت يستحب عند الخروج من المسجد اخراج اليسري من الرجل وكذا في الاخراج من النعل قلت النص معلل باحترام اليمني واحترامه في الخروج عن المسجد والاخراج عن النعل في البداية باليسري فالنص بعبارته يدل علي استحباب البداية باليمين في جميع الصور وهو بدلالته يدل علي استحباب التاخير فيما ذكرنا فكان العمل بالدلالة اولي كما في اية التافيف حيث لا يحرم التافيف اذا كان معدا للتكريم ثم استحباب التيامن في كل عضوين يعسر ايراد الماء عليهما دفعة واحدة كاليدين والرجلين لا كالاذنين لان مسحهما معا اهون وكذا الخدان بغسلهما ~~لايراد الماء عليهما دفعة واحدة كاليدين والرجلين~~ ~~لا كالا~~ معا واما الاقطع فيعجز عن مسحهما وغسلهما معا فيراعي التيامن قال النواقيت والكفات كالاذنين قال ولو قدم مسح الاذنين علي مسح الراس لم يحصل السنة علي الصحيح فان النبي صلي الله عليه وسلم لم يواظب علي مسح الاذنين الا مرتبا علي مسح الراس

فصل في نواقض الوضوء قوله فيعاود الي موضع يلحقه حكم التطهير في الحدث او الجنابة حتي لو سال الدم الي ما لان من الانف انتقض الوضوء اذ الاستنشاق فرض في الجنابة سنة في الوضوء بخلاف نزول البول الي قصبة الذكر وتقشر نقطة في العين وسيلانه مافيها لان حكم التطهير لا يلحق هنا وهذا ينكل بما لو نزل البول الي القلفة لا خلاف حيث ينتقض الوضوء مع ان داخل الجلدة لا يلحقه حكم التطهير حيث لا يجب غسله في الحدث والجنابة الا ان يقال ذكر الاسبيجابي انه اذا اغتسل ولم يدخل الماء داخل القلفة اجزاه وعن الشيخ ابي بكر لا يجزيه فقلنا بانتقاض الطهارة عند نزول البول الي القلفة احتياطا لانه

يلحقه حكم التطهير عند البعض وهو يوجب الانتقاض ولا يلحقه عند البعض وهو لا يوجبه
فاوجبناه احتياطا كذا في بعض الحواشي المراد بقوله يلحقه حكم التطهير اعم من ان يكون على
وجه الوجوب والسنة وادخال الالف واللام للاقلف جننه وفيه بحث لما عرف في اصول
الفقه ان الخارج النجس انما يوجب التطهير في الكل لانه يوجب تطهير ذلك الموضع فيجب تطهير
الكل لعدم التجزي فمتى لم يوجب تطهير موضع الخروج لا يوجب تطهير غيرها بالطريق الاولى
فلحوق حكم التطهير سنة لا يصلح موجبا لغسل غيره من المواضع قوله وقال الشافعي الخارج من
غير السبيلين لا ينقض الوضوء فان قلت ان انسد المسلك المعتاد وانفتحت ثقبة تحت المعدة
انتقض الطهر عند الشافعي به بالخارج منها معتادا كان او غير معتاد وانه خارج من غير السبيلين
اجيب بانه بدل للاثبات في مطرد العادة من منفذ تخرج منها الفضلات التي يدفعها الطبيعة
فاذا انسد لا على تمام فانتفت مقام وكان الخارج منه كالخارج من احد السبيلين فلا ينتقض
به عموم قوله الخارج من غير السبيلين لا ينقض قوله لما روي انه عليه السلام قاء فلم يتوضأ فان
قلت الفاء يقتضي التعقيب مع الوصل فيكون معناه قاء فلم يتوضأ عقيبه متصلا به وذلك
لا يدل على عدم انتقاض الطهارة به اصلا اجيب بل معناه فلم يتوضأ منه اصلا بدليل ما روي عن
ثوبان ان النبي صلعم قاء فسكبت عليه وضوءا وقلت امن هذا وضوء فقال لو كان لوجدته
في كتاب الله وذلك اشارة الى ان القي ليس بناقض وايضا النبي عليه السلام كان لا يصبر عن
الطهارة فقد روي عن ابن عباس رضي الله عنه ان رسول الله عليه السلام كان يهريق
الماء ثم يبول فيتيمم بالتراب فاقول يا رسول الله ان الماء منك قريب فقال لعلي لا
ابلغه لعلي امت بلا طهارة قبل ان ابلغ الماء فعدم التوضي متصلا بقيه يدل على انه غير
ناقض فان قلت ان النبي صلى الله عليه وسلم قد كان يصبر عن الطهارة ايضا الا يرى الى
ما روي عن ابن عباس رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم خرج من الخلاء فقدم اليه
طعام فقالوا الا ناتيك بوضوء قال انما امرت بالوضوء اذا قمت الى الصلوة وفي رواية اريد ان اصلي
فاتوضأ قلنا ان النبي صلى الله عليه وسلم ما كان يصبر عن الطهارة الا لمصلحة كالتنبيه على
ان الطهارة ليست بشرط لاكل الطعام والمصلحة يعرف في تاخير الطهارة من القي لو كان
ناقضا فدل على كونه غير ناقض وهو المطلوب قوله ولان خروج النجاسة مؤثر في زوال الطهارة
ان اراد انه مؤثر في زوال طهارة كل البدن فقوله وهذا القدر في الاصل معقول غير مستقيم
للقطع بان تنجس جميع البدن بخروج النجاسة من موضع واحد لا يهتدي اليه العقل فقد ذكر
الامام فخر الاسلام ان تغير وصف محل الغسل وانتقاله من الطهارة الى الحدث امر غير معقول

كيف ولو كان تنجس المحل امرا معقولا لصح قياسه سائر المائعات على الماء في دفع الحدث
كما صح قياسها في دفع الخبث اذ لا مانع سوى عدم معقولية النص وان اراد انه مؤثر في
زوال طهارة موضع الخروج فهو وان كان معقولا لكن تعديته بالقياس لا يجدي نفعا للتنجس
موضع الخروج لا يوجب غسل اعضاء الوضوء انما الموجب له تنجس جميع الاعضاء وذا لا يمكن تعديته
لانه غير معقول لا يقال لما عدينا تاثيره في زوال طهارة محل الخروج تعدى في ضمنه حكمان
غير معقولين احدهما تنجس سائر الاعضاء والثاني حصول الطهارة بالاقتصار على الاعضاء الاربعة لانا
نقول تنجسه موضع الخروج من غير السبيلين امر ثابت بالاجماع فلا حاجة الى اثباته بالقياس
ولان الواجب حينئذ لن يتعرض المصنف للحكم الاول كما تعرض للثاني فيقول والاقتصار على
الاربعة وتنجسه الكل غير معقول لكنه يتعدى ضرورة تعدي الاول وحيث لم يقل كذلك علم انه
اراد لان تاثير الخروج في زوال طهارة كل البدن معقول وهو مشكل لما ذكرنا الا ان يقال
الصاق كل البدن بالنجاسة معقول من حيث يقال رجل محدث ولا يقال ذكره محدث ولا نصه
نفسه فلا يقال انه ليس بمحدث بل يكذب نافيه غير معقول من حيث ان النجاسة غير محسوسة
فمن حيث انه معقول اثبتنا التنجس بالخارج من غير السبيلين بالقياس على الخارج منهما
احتياطا ومن حيث انه غير معقول لم نحكم بزواله بالمائعات اخذا بالاحتياط ايضا قوله لان
بزوال القشرة تظهر النجاسة في محلها فان قلت ما لم يكن حدثا لم يكن نجسا والبادي ليس بحدث
فلا يكون نجسا فكيف قال تظهر النجاسة وهي ليست بنجاسة ما لم يتجاوز الى موضع يلحقه حكم
التطهير اجيب بان البادي نجس عند محمد فسماه نجاسة على مذهبه وقيل سماه نجاسة
باعتبار المال قلت البدن لا يستلزم السيلان فرب بادٍ لا يسيل وقد اطلق اسم النجاسة
على السائل وغيره قوله غير ان الخروج انما يتحقق بالسيلان الى موضع يلحقه حكم التطهير قلت نعم
لان الخروج لا يتحقق الا بالسيلان لان ما ليس بسائل فهو ظاهر لا خارج اما التجاوز الى موضع
يلحقه حكم التطهير فلا يحتاج اليه لتحقق نفس الخروج فكانه اراد الخروج الموجب لتطهير جميع
الاعضاء وانه لا يتحقق الا بالسيلان الى موضع يلحقه حكم التطهير اما السيلان فلما قلنا واما التجاوز
الى موضع يلحقه حكم التطهير فلان الخارج النجس انما يوجب تطهير الاعضاء الباقية تبعا لايجابه
الطهارة في موضع يتجاوز اليه فمتى لم يجب تطهير ذلك الموضع لم يجب تطهير الباقية او نقول
ما لا يلحقه حكم التطهير فهو في حكم الباطن والخروج انما يتحقق بالسيلان من الباطن الى
الظاهر وذلك بالسيلان الى موضع يلحقه حكم التطهير فان السائل الى ما لا يلحقه حكم التطهير ليس
بسائل من الباطن الى الظاهر حكما فلا يكون خارجا قوله لان ذلك الموضع ليس بموضع

النجاسة فتبدل بالظهور على الانتقال قلت حكي عن الرازي ان المجبوب اذا ظهر اثر البول
من الموضع الذي يخرج منه البول فان كان قادرا على استمساك البول انتقض وضوءه وان كان لا
يقدر على امساكه فلا وضوء عليه بالظهور حتى يسيل لانه بمنزلة الخارج من الجرح كذا في الذخيرة
وعلى التعليل المذكور في الكتاب ينبغي ان ينتقض مطلقا للقطع بان موضع الجب ليس بموضع
البول فيجب ان يتبدل بالظهور على الانتقال سواء قدر على الاستمساك او لم يقدر مع كونه منتقلا
لانه الحاقه بالخارج من الجرح والجواب انما يظهر على موضع الجب يحتمل ان يكون بولا وان يكون
رطوبة شبيهة به فان كان قادرا على الاستمساك تجعل بولا لان البول هو الذي يستمسك دون
غيره والا تحتمل ان يكون بولا فينتقض الطهارة وان يكون رطوبة موضع الجب فلا ينتقض الا بالسيلان
فقلنا لا ينتقض بالشك بخلاف ما اذا سال للتيقن حينئذ بوجود الناقض بولا كان او رطوبة
قوله انه يخرج ظاهرا فاعتبر خارجا قلت للفم حكم الظاهر والباطن حقيقة وحكما لانه اذا فتح
فاه ظهر ولهذا لو ان تمضمض لم يفسد صومه فاعتبر خارجا وان ابتلع بزاقه لا يفسد
ايضا فاعتبر باطنا فمن حيث انه باطن لم يعتبر القليل من القي خارجا ومن حيث انه ظاهر
اعتبر الكثير منه خارجا عملا بالاعتبارين والكثير اولى باعتبار كونه خارجا لانه يخرج ظاهرا
لا غالبا فقوله لانه يخرج ظاهرا فاعتبر خارجا لترجيح جانب الكثير باعتبار كونه خارجا
واعتبار الفم في حقه ظاهرا وليس المراد ان الكثير غير خارج ولكنه لما كان بحيث لو لم يتكلف
لخرج عد خارجا ولا انتقض بما اذا وضع القطنة على راس الاحليل قوله ويقول علي رضي
الله عنه حين عد الاحداث جملة او دسعة تملاء الفم وهذا مشكل لان عليا رضي الله عنه قال لا
يعاد الوضوء الا من سبعة في ذارع او دم سائل او دسعة تملا الفم او نقاط بول الحدث او قهقهة
في الصلوة او نوم مضطجع هكذا ذكر في الشروح فقد ذكر القي مطلقا بقوله في ذارع ومقيدا بملاء
الفم بقوله او دسعة تملاء الفم والمطلق في الاسباب يجري على اطلاقه والمقيد على تقييده اللهم
الا ان يراد بقوله في ذارع نوع من القي الذي يخرج بقوة نفسه وهو الدم السائل وبقوله او
دسعة تملاء غيره من انواع القي ولابد من ان يحمل على هذا والا فلا وجه لعطف الدسعة بكلمة
او على القي اذ عطف المقيد على المطلق بكلمة او باطل لا يقال جاءني رجل او زيد فلابد وان
يراد بالقي نوع خاص منه وقد اريد به الدم السائل الخارج بقوة نفسه فسقط ارادة غيره
قوله لانه ليس بنجس حكما حيث لم ينتقض الطهارة فان قلت عدم انتقاض الطهارة لا
يدل على عدم كونه نجسا لما يجيء ان النجاسة في محلها كالبول في المثانة والعذرة في المعي
نجاسة مع ان الطهارة لا ينتقض بهما فعلم ان انتقاض الطهارة ليس بلازم للنجاسة اجيب

بان الانتقاض ليس كان غير لازم للنجاسة مطلقا فهو لازم لها بشرط عدم بقائها في محلها وما لا
يكون حدثا لا ينتقض به الطهارة وان لم يبق في محلها بان اخذ الدم من راس الجرح بالقطن
او وقع القي القليل من الفم على الارض فعلم انه ليس بنجس لانتفاء لازمه وهو انتقاض الطهارة
عند عدم بقائه في محله قوله والنوم وفي مشكل الاثار وشرح السنة ان نوم النبي صلى الله
عليه وسلم ليس بحدث وروي محمد عن ابي حنيفة باسناده الى النبي صلى الله عليه وسلم انه نام حتى
جنبه وصلى بغير وضوء وقال تنام عيناي ولا ينام قلبي وهو من خصائصه عليه السلام وهو قول ابي
حنيفة رح او يقال انتقاض الطهارة لازم للنجاسة التي امكن تطهير المحل عنها حيث يجب غسل
موضعها فيجب غسل الباقي لعدم التجزي فلو كان البادي نجسا وقد امكن تطهير المحل عنه بالغسل
لوجب غسل موضعها فيجب غسل ساير البدن ايضا فينتقض به الطهارة ضرورة بخلاف العذرة في
المعي والبول في المثانة لعدم امكان تطهير المحل عنها فلا يجب غسل موضعها فلا يجب غسل الباقي
بالضرورة قوله بخلاف حالة القيام والقعود وفي الذخيرة اذا نام قاعدا مستويا البناء على
الارض ولكنه يستند الى جدار او اسطوانة ذكر شمس الائمة رحمه الله ان الظاهر ان لا ينتقض
طهارته وعن الطحاوي ان كان بحيث لو ازيل السند سقط فهو كالمضطجع لانه اذا كان بهذه
الصفة فقد وجد زوال التماسك لانه حينئذ لم يقعد بقوة نفسه انما قعد بقوة الاسطوانة والحايط
ولو نام قاعدا مستويا الجلوس فسقط على الارض ذكر شمس الائمة ان ظاهر الجواب عن ابي حنيفة
رح ان انتبه قبل ان يزايل مقعده الارض في حال سقوطه لم ينتقض طهارته وروى الحسن
عن ابي حنيفة انه ان سقط على الارض وهو نايم بطل وضوءه لانه وجد منه النوم مضطجعا
وقال ابو يوسف ومحمد رح لا ينتقض وضوءه حتى يقع على الارض قبل ان ينتبه فان سقط
ثم انتبه فعلى قول ابي يوسف رح لا ينتقض وضوءه حتى يستقر نايما على الارض وهكذا
روى ابن رستم عن محمد وفي رواية اخرى انه كما اضطجع اذا انتبه فعليه الوضوء لانه
وجد شيئا من النوم مضطجعا وفي نوادر ابراهيم عن محمد رح اذا قعد في صلوته واحدى اليتيه
على قدمه فنام فلا وضوء عليه قال الحاكم وهذا بخلاف ما يروى عنه في كتاب الصلوة قوله
لان بعض الاستمساك باق اذ لو زال لسقط فلم يتم الاسترخاء فان قلت اذا قعد في صلوته
واحدى اليتيه على قدمه فنام انتقض وضوءه مع بقاء بعض الاستمساك اذ لو زال لسقط
فلم يتم الاسترخاء اجيب بالمنع فان فيه روايتين ولو سلم فانما انتقض من زوال المسكة بقاء ربما
قاعدا غير ساقط فهو يتحرك بارتفاع مقعده عن الارض فان ارتفاع المقعد عنه يؤثر في خروج
النجاسة بعض التاثير فكمل السبب وصار كالاضطجاع حتى لو قعد ونام واضعا اليتيه على الارض

لا ينتقض وضوءه نعم يشكل بالسكران فان الوضوء ينتقض بالسكر اذا دخل في بعض مشيته تحرك
في الصحيح مع القطع بان السكران اذا كان بحال يعرف الرجل من المراة ولكن يدخل في مشيته
تحرك لا يزول عنه الاستمساك بالكلية بل يبقى بعضه البتة اللهم الا ان يكون المختار عند المصنف
هو ما اختاره الصدر الشهيد ان حد السكر في هذا الباب هو ان لا يعرف الرجل من المراة
ولا شك ان الاستمساك يزول في هذه الحالة بالكلية **قوله** لانه فوق النوم مضطجعا في الاسترخاء
فان قلت لا استرخاء للمجنون فضلا ان يكون فوق النوم فيه وذلك انه يمشي ولا يمكن
المشي مع الاسترخاء **اجيب** بان المراد من الاسترخاء هو زوال القوة الماسكة والجنون اكمل في
زوال هذه من النوم اذ النائم يبقى له قوة استمساك حتى البول والغائط وان كان لا يبقى له قوة
استمساك الريح واما المجنون فلا يقدر على استمساك شيء حتى يبول ويتغوط في الفراش
واما الذي له قوة الامساك فلا نسلم انه مجنون بل هو معتوه فصار المجنون كالرضيع فانه
ان كان يمشي ولكن لا يستمسك شيئا لما ذكرنا الضعف في المثانة والمعدة **قوله** وهو القياس
في النوم لان انتقاض الطهارة باقامة سبب الخروج مقام اصل مهمل في الشرع كالمباشرة
الفاحشة والتقاء الختانين والتعرد متغوطا مع الشك في الخروج **قوله** والقياس ان لا ينتقض
وهو قول الشافعي لانه ليس بخارج نجس **فان قلت** مس الذكر ببطن الكف ومس بشرة
المراة ينقض الوضوء عند الشافعي وانه ليس بخارج نجس **اجيب** بان خروج النجاسة
شرط لانتقاض الطهارة قياسا غير انه يقول بالانتقاض عند مس الذكر والمراة بالنص بخلاف
القياس ونص القهقهة مرسل لان راويه معبد بن الجهني وهو لم يلق رسول الله عليه السلام
والمراسيل ليس بحجة عنده ونحن نقول اولا ان المراسيل حجة وقد حققنا في اصول الفقه
وثانيا بانه روى حديث القهقهة بعض الكبار من الصحابة كابي موسى الاشعري وجابر وانس
وعمران بن الحصين واسامة بن زيد ومراسيل الصحابة حجة بالاجماع كيف وقد عمل به كبراء الصحابة
مثل علي وابن مسعود وابن عمر وجابر والحسن وابراهيم ومكحول فوجب قبوله ثم جاز ان يقول انه
لا بد لانتقاض الطهارة من خروج النجاسة عند الشافعي غير ان الخروج قد يكون حقيقة وقد
يكون حكما ومس الذكر والمراة سبب لانتشار الالة وانه سبب الخروج فاقيم مقامه وقد انتفى
الخروج عند القهقهة حقيقة وحكما فلا يكون ناقضا وجاز ان يكون قوله لانه ليس بخارج نجس
تعليلا على زعمنا فلا يشكل بما ذكر **قوله** ولنا قوله عليه السلام الا من ضحك منكم قهقهة فليعد الصلوة
والوضوء جميعا **فان قلت** عمل بخلاف هذا الحديث ابو موسى الاشعري فانه كان لا يوجب
اعادة الوضوء على من قهقه في الصلوة **قلت** القهقهة في الصلوة من الحوادث فلا يوجب النادرة

والسجود في الصلوة وغيرها لانه على حسب السجود ادمانا او تقاعدا او خارج الصلوة نعم اختلاف المشايخ [illegible]

فلا يوجب عمل ابي موسى بخلافه جرحا فيه كذا في المجتبى **وفيه نظر** لان ابا موسى الاشعري
احد رواة هذا الحديث على ما صرح به في الكشف فلا يحتمل الخفاء عليه والراوي اذا عمل بخلاف
ما روى سقط الاحتجاج به وان كان من الحوادث النادرة فالجواب ان فتوى ابي موسى ليس
بخلاف بيقين لجواز ان يحمل النص على من قهقه في الصلوة خلف النبي كرد عقيرهم حيث قال
من ضحك منكم فقد خاطب جماعة مخصوصة وهو امر غير معقول فلا يتعداه الى غيرهم وفتوى الراوي
بخلاف ما روى انما يدل على الانقطاع اذا كان خلافا بيقين او يقال انه عمل بحديث القهقهة
كبراء الصحابة وهو شهادة بصحة هذا الحديث وفتوى ابي موسى الاشعري بخلافه يدل على الانقطاع
فلا يثبت الانقطاع بالتعارض ويبقى الحديث حجة ثم للخصم ان يقول الامر للندب بدلالة العقل فان
الشيء لا ينتقض عقلا الا بما يضاده وضد الطهارة هي النجاسة والقهقهة ليست بنجاسة
خارجة من بدن الانسان فلا يكون ناقضا عقلا فيحمل على الندب بدليل العقل كما خص
من عموم قوله عليه السلام الحدث كل ما يخرج من السبيلين الريح الخارج من القبل بدليل
العقل لانه ظاهر لانه لا ينبعث عن موضع النجاسة لانتفاء المنفذ في المثانة وجوابه ان
تاويل النص او تخصيصه بدليل العقل انما يصح اذا كان العقل يحيل ظاهر النص وانه يحيل
انتقاض الطهارة بخروج الطاهر كالريح الخارج من القبل ولا يحيل الحكم بتنجس
البدن بالقهقهة التي هي جناية وان كان لا يدرك ذلك وبعدم ادراك العقل حكم الشرع
لا يصح تاويل النص والله اعلم **قوله** وهو على ما قيل يفسد الصلوة دون الوضوء لقوله
عليه السلام الضحك ينقض الصلوة ولا ينقض الوضوء ثم قوله على ما قيل يشعر بالخلاف
وقد حقق الاختلاف في بعض الحواشي فقال وقيل الضحك لا يفسد الصلوة وذكر في المضمرات
واجمعوا ان الضحك يقطع الصلوة ولا ينقض الوضوء وفي الذخيرة وذكر شمس الائمة
الحلواني في شرحه ان ما فوق التبسم ودون القهقهة لا ذكر له في المبسوط وكان القاضي
الامام علاء الدين يحكي عن الشيخ الامام انه كان يقول اذا ضحك حتى بدت نواجذه ومنعه
عن القراءة والتسبيح فقد انتقض وضوءه **قوله** وهو حدث في السبيلين دون غيرهما **فان قيل**
القليل في غيرهما انما لم يكن حدثا لعدم الخروج وهنا قد خرج وكان كالسبيلين قلنا الخروج فيه
متعلق بالسيلان فدار الحكم عليه فلم يجعل حدثا وان وجدت حقيقة الخروج كذا في الكافي وقيل
يجاب بالتزام انه مخرج وليس بخارج حيث تخرج بقوة الدودة لا بقوة نفسه فكان في معنى
المخرج والمخرج في غير السبيلين ليس بناقض لانه كالمستقر في موضعه بخلاف المخرج من السبيلين
فانه والخارج سواء لانهما موضعان اعدا لخروج النجس فاعتبر فيه المخرج كالخارج باعتبار انه

[illegible]

فلا خروج من موضع أعلا للخروج قوله لانبعث من موضع النجاسة فان قلت قوله عليه السلام
حين سئل عن الحدث كل ما يخرج من السبيلين عام يتناول الريح وغيره اجيب بان المراد كل
نجس يخرج من السبيلين بالاجماع قوله يجب لها الوضوء وقال ابو حفص الكبير رحمه الله
اذا كانت المرأة مفضاة يجب عليها الوضوء وقيل لا قوله لاحتمال خروجها من الدبر فان
قلت ينبغي ان يجب للاحتياط كما قال ابو حفص الكبير اجيب بان الاحتياط انما يجب
اذا لم يمكن العمل بالاصل الا يرى انه لو اخبر عدل بنجاسة الماء واخر بطهارته توضا ولا
يجب ان يحتاط لان الاصل في الماء هو الطهارة فيعمل به عند التعارض وههنا العمل بالاصل
ممكن لان الطهارة كانت ثابتة بيقين فيعمل به عند تعارض جانبي الانتقاض وعدمه فان
قلت يجب الوضوء على المتغوط الشاك في خروج النجاسة احتياطا مع تايد جانب عدم انتقاض
الطهارة بالاصل قلنا كما ان جانب عدم الانتقاض مويد بالاصل فكذلك جانب الانتقاض
قد تايد باستناده الى دليل الخروج وهو التغوط حتى انه لو لم يكن متغوطا لا يفترض
عليه الوضوء عند الشك ووجه اخر ان الاحتياط انما يجب عند تساوي الاحتمالين وفي
مسألة المفضاة احتمال كونها من الدبر مرجوح لان المسألة مفروضة فيما اذا خرج الريح
من قبلها والظاهر في الريح الخارج منه ان لا يكون انبعاثها من معدن النجاسة وان كان
يحتمل ذلك عند اختلاط المسلكين فكان الراجح هو جانب عدم الانتقاض حتى لو علمت
انها خرجت من دبرها وشكت في موضع الخروج ينبغي ان يجب الوضوء اما عند العلم بانها من
الدبر فظاهر وكذا عند الشك لان المعتاد هو خروج الريح من الدبر فالظاهر انه منه فيجب
الوضوء احتياطا ووجه اخر ان الاحتياط ان كان يوجب ان يحكم بانتقاض طهارتها الا انا
لو وجبنا ادى الى الحرج لغلبة الابتلاء بخروج الريح فسقط العمل بالاحتياط بمعارضة جانب
الحرج اياه والله اعلم قوله لان الدم ينتهي الى اخره يشكل بالمسك فانه طاهر يجوز استعماله
وبيعه بلا خلاف مع انه في الاصل دم قال الشاعر فان تفق الناس وانت منهم فان المسك بعض دم
الغزال اجيب بان المسك لم يبق على صفة الدم من النتن والقذر بل تبدلت تلك الصفة
بضدها فلا يعطى له حكمه وهذه الاشياء بقيت على صفته فيعطى له حكمه قوله واما اذا
عصرها فخرج بعصره لا ينقض لانه مخرج وليس بخارج وذكر في المحيط عصرت من القرحة فخرج
منها شي كثير وكانت بحالة لو لم يعصرها لا يخرج منها شي ينتقض وضوءه ويحمل ما ذكر في
الكتاب على القليل باباء التعليل اذ التعليل بقوله لانه مخرج وليس بخارج يتناول القليل
والكثير الا ان يقال الغالب في الكثير هو الخروج بنفسه فكان اخراجه كخروجه وصار كالمخرج

من السبيلين فانه اعتبر خارجا باعتبار ان الغالب من حاله الخروج فعلم ان ما كان من غالب
حاله الخروج فاخراجه كخروجه بنفسه وذلك ان المخرج انما لا ينقض لكونه كالمستقر في موضعه
حيث اخرج بالتكليف ولا يمكن اعتباره مستقرا اذا كان غالب حاله الخروج لانه باعتبار
غالب حاله كان كالخارج حكما ثم تايد خروجه الحكمي بخروجه الحقيقي وارباب الاخراج لا ينفيه
وبعد تحقق الخروج حقيقة وحكما استحال اعتباره مستقرا لان استقراره الحكمي صار معارضا
بالخروج الحكمي فبقي خروجه الحقيقي بلا معارض فوجب اعتباره ثم نترك في الفرق بين الخارج
من غير السبيلين والمخرج منها ان هناك شيئان الرطوبات الطاهرة التي تكون تحت الجلد
وانها تكون قليلة والدماء النجسة التي تكون في العروق وانها كثيرة فقلنا ما يحتاج خروجه
الى الاخراج ولا يخرج بنفسه فهو رطوبة طاهرة لان الاحتياج الى التكلف في اخراجه
امارة القلة فيكون رطوبة طاهرة فلا ينقض الطهارة واما ما سال بنفسه فهو دم نجس لان
السيلان بنفسه علامة الكثرة وانها دليل على انها دم اذ الكثير هو الدم فكان ناقضا واما ما يخرج
من السبيلين فهو لخروجه من معدن النجاسة لا يكون الا نجسا فلا يفترق فيه الخارج مع المخرج
وهذا هو الفرق بين البادي من السبيلين والبادي من غيرهما فان الاول نجس فيكون
ناقضا والثاني طاهر لكونه رطوبة فلا يكون ناقضا وذلك انا لما وجدنا في غير السبيلين
رطوبة طاهرة ودما نجسا فصلنا بينهما بان ما كان متجاوزا عن موضعه فهو دم نجس وما كان غير
متجاوز فهو رطوبة طاهرة لان الرطوبات قليلة عادة والدم يكون كثيرا والتجاوز امارة الكثرة
وعدمه امارة القلة فيكون المتجاوز دما وغيره رطوبة واما ما يكون من السبيلين فلا يكون
الا نجسا فلا يفترق الظاهر مع المتجاوز ونترك اخر ههنا قد مر

فصل في الغسل

قوله هكذا حكت ميمونة رضي الله عنها اغتسال رسول الله صلى الله عليه وسلم فقد روي
عن ابن عباس رضي الله عنهما قال قالت ميمونة وضعت للنبي عليه السلام غسلا فسترته بثوب
فاهوى بالاناء وصب على يديه الماء فغسلهما ثم ادخل يمينه في الاناء فافرغ بهما على فرجه ثم غسل
بشماله ثم ضرب بشماله الارض فدلكها دلكا ثم غسلها فمضمض واستنشق وغسل وجهه وذراعيه ثم افرغ
على راسه ثلث حفنات ملء كفيه ثم غسل ساير جسده ثم تنحى فغسل قدميه كذا في المصابيح
قلت وليس في حديث ميمونة ما يدل على المواظبة فالاولى التمسك بما روت عائشة رضي
الله عنها كان رسول الله عليه السلام اذا اغتسل من الجنابة بدأ فغسل يديه ثم يتوضأ
كما يتوضأ للصلوة ثم يدخل اصابعه في الماء فيخلل بها اصول شعره ثم يصب على راسه ثلث
غرفات بيديه ثم يفيض الماء على جلده كله ويروى كان يبدأ فيغسل يديه قبل ان يدخلهما

الا نا ثم يفرغ بيمينه على شماله فيغسل فرجه ثم يتوضأ كذا في المصابيح الا ان يجعل
التمسك بحديث ميمونة لاولوية تاخير الرجل لا لاثبات سنية هذا الترتيب وانما اقام
الدليل على اولوية تاخير الرجل دون الترتيب لانه لا خلاف في سنيته انما الخلاف
في اولوية تاخير الرجل فالمستحب عند اصحاب الشافعي تقديم غسل الرجل وعندنا
الاولى تاخير الرجل **فان قلت** ميمونة رضي الله عنها قد حكت فعل الرسول عليه السلام
حيث قالت ثم تنحى فغسل قدميه وفعله عليه السلام لا يوجب الاستحباب وهو تقليل الماء والاحتراز
عن غسلها مرتين وهذا يصلح وجها لتصحيح التمسك بحديث ميمونة لان كل ما حكت من افعاله
عليه السلام معلل بمعاني كلها دليل المواظبة يعرف بالتامل **قوله** لقوله عليه السلام
يكفيك اذا بلغ الماء اصول شعرك **قلت** هذا الحديث مؤيد بالنص النافي الحرج فيصح تقييد
قوله تعالى فاطهروا به **قوله** فلا يفيد الغسل لغة لا يفيد الغسل الا استغناء عن غسلها مرة اخرى
قوله ولنا ان الامر بالتطهير تناول الجنب وتحقيقه ان الله تعالى اوجب الوضوء على غير الجنب
بقوله اذا قمتم الى الصلوة قوله وان كنتم جنبا اذ المعنى اذا قمتم الى الصلوة ولم تكونوا جنبا
فاغسلوا وامسحوا وان كنتم جنبا فاطهروا ومن ضرورة هذه القسمة القاطعة للشركة ان لا غسل
على غير الجنب فاذا ثبت في اللغة ان الجنابة هو الخروج على وجه الشهوة ثبت انه لا غسل على
من خرج منه المني بلا شهوة لانه ليس بجنب وبهذا يسقط ما يقال النص وان نطق بفرضية
الغسل على الجنب فهو لا يوجب انحصار وجوبه عليه بل هو ساكت عن وجوبه لما عرف ان
التعليق لا يوجب العدم عند العدم فجاز ان يجب الاغتسال على من امنى بلا شهوة وان
لم يكن جنبا بعموم قوله الماء من الماء اللهم الا ان يقال بناء على ما ذكر الامام فخر الاسلام في بحث
الشرط ان صيغته لا ينفك عن معناه وهو العدم عند العدم فان رغبت تحقيقه فعليك به **قوله**
والجنابة في اللغة خروج المني على وجه الشهوة يقال اجنب الرجل اذا قضى شهوته من المراة
فان قلت اذا كانت الجنابة في اللغة هو خروج المني على وجه الشهوة لزم ان يشترط
الشهوة عند الخروج اجماعا بين علمائنا **اجيب** بان المراد بقولنا خروج المني على وجه الشهوة
خروجه عن سابقه شهوة اعم من ان يكون الخروج مع الشهوة اولا لا خروجه مع الشهوة
حتى يخالف ما ذهب اليه ابو حنيفة ومحمد **فان قلت** ما يقال اجنب الرجل اذا قضى شهوته
لا يصلح دليلا على ان الجنابة في اللغة هو خروج المني على وجه الشهوة لان قضاء
الشهوة يتحقق بانفصال المني خرج او لم يخرج فينبغي ان يتحقق الجنابة بالمعنى اللغوي
بمجرد قضاء الشهوة قبل ان يخرج المني فلا يستقيم تقييده بالخروج بل الصحيح جنبه هو تفسيرها

المذكور

على غيره

الشرط

بقضاء الشهوة **اجيب** بان المراد بقوله اذا قضى شهوته اذا خرج الماء منه قاضيا شهوته غير انه
لم يذكر الخروج لانه لا خفاء في اشتراطه للجنابة فان الرجل لا يصير جنبا قبل خروج المني
بالاجماع ثم للخصم ان يقول سلمنا ان الجنابة في اللغة هو الخروج عن شهوة لكنها نقلت في
الشرع الى خروج المني كيف كانت بدليل قوله عليه السلام الماء من الماء وجاز ان يكون
حقيقة اللفظ في الشرع غيرها في اللغة نعم لا بد من رعاية المناسبة بينهما وهي موجودة باعتبار الغالب
فان الغالب في المني هو ان يخرج عن شهوة والمناسبة باعتبار الغالب كافية لصحة النقل
قوله ثم المعتبر الخ وقد يقال الجنابة في اللغة لما كانت عبارة عن خروج المني عن سابقة
شهوة اعم من ان يكون مع الشهوة او بدونها فلا وجه لما يقوله ابو يوسف من اشتراط
الشهوة وقت الخروج وان كانت عبارة عن خروج المني مع الشهوة فلا وجه لما يقوله
ابو حنيفة ومحمد من عدم اشتراطها وقت الخروج وايا ما كان فلا وجه لهذا الاختلاف
الا ان يقال قد علم ان نفس الشهوة شرط لتحقق الجنابة لغة اما وجودها عند الخروج
فهل هو شرط لتحقق هذا الاسم لغة لم يعرف ذلك من جهة اللغة فقاس ابو يوسف حالة الخروج
على حالة الانفصال فشرط الشهوة عنده كاشتراطه عند الانفصال واما ابو حنيفة ومحمد فقالا
اللغة لا يثبت بالقياس فبقي محتملا يحتمل ان يكون شرطا في اللغة وان لا يكون شرطا فلما
احتمل واحتمل حكمنا بالجنابة عند عدم الشهوة وقت الخروج احتياطا **قوله** فللاحتياط في الايجاب
فان قلت ينكل بالمفضاة حيث يستحب عليها الوضوء ولا يجب **اجيب** اولا بالمنع فان
الوضوء واجب عليها عند البعض وثانيا بان الاحتياط انما يجب عند تساوي الاحتمالين
وفي المفضاة احتمال خروج الريح من معدن النجاسة وقد خرجت من القبل فيرظاهر وقدم
تحقيقه وفي مسئلتنا الاحتمالان على السواء فافترقا وثالثا بان خروج النجاسة موثر في زوال طهارة
كل البدن وقد تحقق الخروج الموثر عبرانه وقع الشك في مسئلتنا في الانتقاض فيها بالجنابة
فلا يزول الحدث الا بغسل كل البدن اولا بالجنابة فيزول بغسل اعضاء الوضوء فوقع الشك
في زوال الحدث بالاقتصار على الاعضاء الاربعة فاوجبنا الاغتسال احتياطا اما المفضاة فالشك فيها في
انتقاض اصل الطهارة هل انتقض ام لا وهي لم تكن منتقضة فلا ينتقض بالشك فيها والاصل في كلتا
المسئلتين هو الاصل المشهور ان اليقين لا يزول بالشك وفي هذا الوجه نظر يعرف بادنى تامل
قوله والحديث محمول على الخروج عن شهوة اذ هو يتناول البول والودي والمذي والمني عن
غير شهوة والكل غير مراد اجماعا فهو عام لم يمكن اجراؤه على العموم فيراد به اخص الخصوص لما
عرف والمني عن شهوة مراد اجماعا فسقط ارادة غيره كذا في الكافي وللخصم ان يقول لا نسلم انه عام

لم يمكن اجراؤه على العموم بل هو عام خص عنه البعض بالاجماع فينفي تحته ما لا اجماع فيه وينقض
المخرج عن شهوة وغيرها والفرق بين عام لم يمكن اجراؤه على العموم وعام خص عنه البعض
ان كل عام الحمل للعموم بان لا يؤدي حمله على العموم الى كذب او استحالة غيرا انه قام
الدليل على خروج بعض افراده فهو عام خص عنه البعض وكل عام لم ينعقد للعموم بان ادى
حمله على العموم الى الاستحالة او الكذب نحو قوله تعالى لا يستوي الاعمى والبصير وقوله عليه
السلام ولد الجارية الخبيث فهو عام لم يمكن اجراؤه على العموم وقوله الماء من الماء منعقد لعمومه
فانه لولا الاجماع في بعض المياه لحملناه على العموم غيرا انهم اجمعوا في بعض المياه انه لا غسل فيه
فبقي ما لا اجماع فيه داخلا في العام وتعرف اخراجه من العام الذي علم خروج بعض افراده عنه فان
كان هناك دليل حاصر للافراد الخارجة عنه فهو عام خص عنه البعض يجب العمل به فيما وراء ما تناوله
دليل الخصوص وان لم يكن هناك دليل حاصر فهو عام يجب حمله على الاخص الخصوص والدليل
المخصص هنا حاصر للافراد الخارجة عنه وهو الاجماع فانهم اجمعوا على عدم وجوب الاغتسال في
البول والمذي والودي فيخص عن العام ولا اجماع في المني الخارج عن غير شهوة فيبقى داخلا
تحته **قوله** فيقام الى السبب مقامه لان هذا الفعل اقيم مقام الانزال في حق وجوب الحد فلأن
يقوم مقامه في الاغتسال اولى وبهذا احتج علي رضي الله عنه على الانصار فقال يوجبون الرجم
ولا يوجبون صاعا من الماء كذا في الكافي وقد يقال وجوب الحد لا يتعلق بالماء حتى يحتاج الى
اقامته مقام الماء بل يرتبط بقبل المرأة الخالية عن الملك وشبهته حتى لا يجب الحد على
اللوطي ولو تعلق بالماء لوجب كما يجب الاغتسال **فان قلت** الرجم ايضا متعلق بالماء لان
الزنا انما يوجبه لانه قتل للولد لان ولد الزنا هالك حكما لعدم من يربيه وانما يكون قتلا اذا
اذا قام مقام الماء المفضي الى انعلاق الولد وانما لا يجب الحد على اللوطي وان كان قايما مقام
الماء لان الولد لا يتخلق منه فلا يكون في معنى القتل **قلت** المرتبة ايضا ترجم اذا كانت محصنة
مع انها ليست بقاتلة للولد لانعدام النسبة الماشر عاقبة برخص بالة فتدام على التمكين من
الزنا عند الاكراه **قوله** والحيض اي انقطاعه والتاويل بخروج دم الحيض صحيح لان المعنى
الموجب للغسل هو ارادة فعل التحلل بدونه ونقض الطهارة الكبرى شرط والموت فيه خروج
دم الحيض لا انقطاعه انما الانقطاع ونفس وجوب الغسل او شرطه فلما جاز اسناده الى الانقطاع جاز
الى خروج دم الحيض ايضا واما ما ذكر في الكافي ان التاويل بخروج دم الحيض لا يصح وكانه مبني
على انه قال ويجب عند كذا وكذا وحيض ولا يخفى انه لا يجب عند خروج دم الحيض بل عند
انقطاعه **قوله** لقوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن بالتشديد اختلفت عباراتهم في وجه

الغسل

الغسل والاظهر ان يقال لان الله تعالى حرم القربان للاذى فقال قل هو اذى فكان ينبغي
ان يحل بمجرد انقطاع الدم اذ الحكم ينتهي بانتهاء علته الا ان الشارع مع ذلك شرط الاغتسال
فيما اذا انقطع دون العشرة تاكيدا لجانب الانقطاع اذ الدم يدر مرة وينقطع اخرى فشرط الاغتسال
ليكون طاهرة شرعا فيتاكد جانب الانقطاع الذي هو طهارة حسية بانضمام الطهارة الحكمية اليه
واشتراط الاغتسال تاكيدا لجانب الانقطاع اشارة الى ان المطهر من اذى الحيض الاغتسال
اذ لو كان المطهر منه غيره ايضا لتاكد جانب الانقطاع بذلك الغير ايضا فلا يكون لاشتراط
الاغتسال وهذا الحرمة اليه وجه وهو تعين الاغتسال للتطهير من اذى الحيض بالشرايط
المذكورة وجب عند ارادة الصلوة ضرورة انه لا مطهر غيره ولا بد للصلوة من الطهارة
فان قلت هذا انما يتم ان لو كان الاغتسال شرطا وليس بشرط فانه لو مضى عليها ادنى
وقت صلوة يحل وطيها ايضا **اجيب** بان الشرط هو الاغتسال غير انا اقمنا مدة الاغتسال عند
ادراك مدة تتمكن منه ومن التحريمة مقامه احتياطا في العبادة وصونا لها عن التعطيل ودفعا
للحرج عن الازواج واوجبنا الصلوة عليها ولما وجبت صارت طاهرة حكما اذ وجوب الصلوة
من احكام **الطهارات** فحل وطيها كما لو اغتسلت فاشتراط الاغتسال او مدته القايمة مقامه
على تعين الاغتسال للتطهير من اذى الحيض وهو المطلوب **قوله** ثم هذا الغسل للصلوة عند
ابي يوسف رح وذكر في مبسوط شيخ الاسلام اذا اغتسل من الجنابة قبل طلوع الفجر ثم لم يحدث
حتى صلى الجمعة بذلك الاغتسال فانه على قول محمد رح ينال فضل الاغتسال وعلى قول ابي
يوسف لا ينال كذا في الحاشية **قوله** وبهذا يحمل ما رواه على الاستحباب **فان قلت** كيف
يحمل على الندب وقد جاء في رواية اخرى غسل يوم الجمعة فريضة على كل من احتلم **قلت**
هذا الحديث ان لم يكن ثابتا حمل ذلك على الندب وان كان ثابتا فعلى الانتساخ ولهذا قالت
عايشة وابن عباس رضي الله عنهما كان الناس عمال انفسهم وكانوا يلبسون الصوف ويعرقون
فيه والمسجد قريب السقف وكان يتاذى بعضهم براىحة البعض فامروا بالاغتسال لهذا ثم نسخ
حين لبسوا غير الصوف وتركوا العمل بايديهم كذا في الكافي **قوله** وهو الصحيح لزيادة فضيلتها يعني
ان قوله عليه الصلوة والسلام من اتى الجمعة فليغتسل يحتمل ان يكون معناه فليغتسل ليوم
الجمعة وان يكون معناه فليغتسل لصلوة الجمعة لكن الثاني اولى لزيادة فضيلتها **قوله** لان
فيها الاجتماع فيستحب الاغتسال دفعا للتاذي بالرايحة الكريهة اشار الى ان الغسل لليوم
دون الصلوة وقد ذكر اولا ان للصلوة في الصحيح وفيه نوع تنافر وكانه اراد دفعا للتاذي
بالرايحة الكريهة ليقيم الصلوة باحسن طريق وانظف وجه فان اقامتها مع التاذي

سنة الطهارة الكبرى

والرائحة الكريهة مكروهة **باب الماء الذي يجوز به الوضوء وما لا يجوز**

قوله ومطلق الاسم ينطلق على هذه المياه. **فان قلت** هذا الحديث محمول عندنا على الماء

الجاري فكيف يستقيم التمسك به على طهورية هذه المياه. **اجيب** بان موجب الحديث شيئان احدهما

طهورية جميع المياه والثاني عدم تنجسها الا بما غلب احد اوصافه غير انه في الحكم الثاني قد خص

عنه الماء الماء الحامل بدليل يوجب تخصيص كحديث المستيقظ وغيره على ما يجي ولا دليل في

الحكم الاول على التخصيص فبقي عاما في المياه كلها الا ما اخرجه من غير علاج فيكون باقيا على

الصفة التي كانت له قبل الا يرى ان كون الماء وطعمه وطبعه باقيه **قوله** وفي الكتاب اشارة

اليه حيث شرط الاعتصار لما ذكره اراد الاشارة لا قناعة دون الالزامية فلا يرد ان التنصيص

بالشي لا يدل على نفي ما عداه لانه ان كان لا يدل عليه دلالة الالزامية فهو يدل عليه دلالة اقتضاء

كما لا يخفى ذلك على الفطن وما يقال التنصيص في الروايات وفي مقام الناس يدل على نفي

الحكم عما عداه حتى يقبح ان يقال الميت اليهودي لا يتكلم ففيه نظر لان القرآن نزل على

اسلوب كلام العرب وكذا الحديث فلو كان التنصيص دالا على نفي الحكم عما عداه في مقام

الناس لكان دالا عليه في القرآن والحديث وانه خلاف مذهبنا **قوله** عن طبع الماء وضع

المظهر موضع المضمر لينقطع شبهة الموصولية في قوله بما غلب عليه ويتعين بالمد فيكون الكلام

تصريحا بحكم الماء **قوله** والمراد بماء الباقلي ما تغير بالطبخ قال الشارح عرف بالتغير الثخونة

حتى اذا طبخ ولم يثخن بعد بل رقة الماء باقية جاز الوضوء به كذا ذكره الناطقي كذا في نتائج

فاضيخان هذا كلامه **وفيه نظر** اما اولا فلانه لو كان المراد بالتغير الثخونة كان المعنى

في قوله وان تغير بدون الطبخ يجوز التوضي به انه ان ثخن وزال رقته بدون الطبخ جاز

التوضي به وليس الامر كذلك واما ثانيا فلما يبانيه من قول المصنف وان تغير بالطبخ بعد ما خلط

به غيره الى قوله لزوال اسم الماء عنه وذلك انه لو كان المراد بالتغير بالطبخ صيرانه يصير ثخينا

كان المعنى هنا وان ثخن بالطبخ لا يجوز التوضي الا اذا طبخ فيه ما يقصد به المبالغة في النظافة

فيجوز التوضي به وان ثخن بالطبخ وليس كذلك فانه اذا ثخن الماء بطبخ ما يقصد به النظافة لا

يجوز التوضي به بدليل قوله الا ان يغلب ذلك على الماء اذ لا معنى للغلبة سوى ان يصير الماء

به ثخينا ويذهب الرقة والصفاء فالظاهر ان المراد بالتغير نفس التغير من غير ان يصير ثخينا فان

هذا التغير اذا حصل بالطبخ يمنع الوضوء وان لم يصر الماء ثخينا اما اذا كان بغير الطبخ فلا يمنع

الا اذا صار ثخينا يدل عليه ما ذكره بعض المحققين ان قصور الماهية في الماء الذي يجعله

مقيدا يكون بطريقين اما بغلبة الممتزج بكثرة الاجزاء او بكمال الامتزاج بطبخ الماء بخلط طاهر

لم يعقد

لم يقصد به المبالغة في التنظيف او بشرب النبات الماء وهذا يدل على ان التغيير الحاصل

بالطبخ يمنع التوضي وان لم يصر الماء ثخينا يعرف بالتامل **قوله** واشباهه اي اشباه الزعفران

او اشباه ماء الزعفران وعلى هذا لا بد من حذف المضاف في قوله مما ليس من جنس الارض

اي ما ليس خلط من الارض **قوله** الا يرى انه لم يتجدد له اسم على حدة **فان قلت** لم يتجدد لماء

الباقلي وماء الورد اسم على حدة مع انه لم يبق له اسم الماء على الاطلاق قلنا الاصل فيما لم

يتجدد له اسم آخر بقاء اسم الماء على الاطلاق غير انه تخلف هذا الاصل في ماء الباقلي ونحوه باعتبار

انه لم يبق فيه طبع الماء من حيث الرقة والصفاء **قوله** والغلبة بالاجزاء لا بتغير اللون ونحوه

الغلبة بالاجزاء ان يصير غليظا بحيث لا يسيل على العضو **قوله** هو الصحيح كانه احتراز عما ذكر

في التحفة انه يعتبر الغلبة اولا من حيث اللون او الطعم ثم من حيث الاجزاء فان كان

شيئا يخالف لونه لون الماء كاللبن فان غلب لون الماء يجوز التوضي به وان كان مغلوبا

لم يجز وان كان يوافق لونه لون الماء نحو ماء البطيخ فالعبرة للطعم ان كان شيئا له طعم يظهر في

الماء والغالب طعم ذلك الشي لم يجز التوضي به كنقيع الزبيب وان كان شيئا لا يظهر طعمه في الماء

فالعبرة فيه لكثرة الاجزاء ان كان الغالب اجزاء الماء يجوز التوضي به والا فلا فما دام يسيل

على العضو يكون اجزاء الماء غالبا ولا يكون اجزاء الخلط غالبا **قوله** وقوله عليه السلام لا يبولن

احدكم في الماء الدائم **قلت** هذا الحديث لا يصلح للاحتجاج على الشافعي رحمه الله لاتفاق بيننا وبين

الشافعي رحمه الله على ان الماء القليل يتنجس بوقوع النجاسة والكثير لا يتنجس وان المراد بالدائم

في قوله في الماء الدائم هو الدائم حقيقة وحكما لكن الكلام في تحديد الكثير الذي هو في حكم

الجاري وان كان دائما حقيقة فحدده بكونه عشرا في عشر وحدده الشافعي ببلوغه قلتين تمسكا

بالحديث المذكور **قوله** اي هو يضعف عن احتمال النجاسة اي اذا قل الماء وصار بحيث يتحفظ في

التلال لم يحتمل حينئذ اي ضعف عن احتمال الخبث فيتنجس كما يقال فلان لا يحتمل الشرف

لقلته وانما اتى بكلمة او لوهما في النكتة الثانية بوجهين احدهما ان هذا التاويل يرده ما روي

في الرواية الاخرى اذا بلغ الماء قلتين لا ينجس والثاني ان ما فوق القلتين ما لم يبلغ عشرا

في عشر ايضا ضعيف عن احتمال الخبث فلا فائدة في التقييد بالقلتين واجيب عن الثاني

بان الماء اذا بلغ قلتين لا يتحفظ في الاواني فهي بظن انه يدفع النجاسة عن نفسه لبلوغه

حد الكثرة فلهذا خص القلتين بالذكر وبانه يجوز ان يدعي اليه بان مجهولا يجي ويقول اذا

بلغ الماء قلتين لا يحتمل النجاسة فقال عليه السلام ردا لذلك القول كذا ذكر في بعض الشروح

قلت لو كان المقصود رد هذا القول لاتى بكلام صريح لا يصلح متمسكا لذلك المجهول فلما اتى بكلام

ظاهره دليل علي ان تخرج المجهل مذهبا علم انه لم يقصد به رد منعيه قوله اذا الظاهر لنز النجاسة
للاتصل اليه يعني في الحال اما الوصول اليه في المال باعتبار رقة الما وخلوص بعض الي
بعض فيما لا يمكن الاحتراز عنه فكان عفوا قوله وبعضهم قدروا بالمساحة عشرا في عشر قال
محيي السنة التقدير بعشر في عشر لا يرجع الي اصل يعتمد عليه وقيل بل له اصل وهو قوله
عليه السلام من حفر بيرا فله حريمها اربعون ذراعا اي اربعون ذراعا من الجوانب الاربعة
من كل جانب عشرة اذرع لان ظاهر اللفظ يجمع الجوانب الاربعة فاذا اراد اخر ان يحفر
في حريمها بيرا يمنع لانه يجذب الما اليها وينتقص ما البير الاولي وكذا لو اراد ان يحفر
بالوعة يمنع ايضا لسراية النجاسة الي البير الاولي وتنجيس ماوها ولا يمنع فيما ورا الحريم
وهو عشر في عشر فعلم ان الشرع اعتبر العشرة في علم سراية النجاسة حتي لو كانت النجاسة تسري
يحكم بالمنع كذا في بعض الحواشي قلت ذكر في الكافي ان الصحيح ان المراد اربعون ذراعا
من كل جانب لان المقصود دفع الضرر عن صاحب البير الاولي كيلا يحفر احد في حريمه
بيرا فيتحول اليها ما بيره وهذا الضرر لا يندفع بمقدار عشرة اذرع فربما يجي آخر ويحفر بيرا
اخري بقربه فيتحول اليه ما البير الاولي فيتعطل عليه منفعة بيره وفي مقدار اربعين
ذراعا من كل جانب يندفع هذا الضرر هذا كلامه وذلك تنصيص بان حريم البير في الاصح مقدر
باربعين من كل جانب وان التقدير بعشر من كل جانب غير صحيح وان السراية لا ينقطع
بمقدار عشرة اذرع فعلي هذا وجب ان يقدر الما الكثير باربعين في اربعين وان يكون
الفتوي وعامة المشايخ عليه لا علي التقدير بعشرة في عشرة كما ان الفتوي والاصح في تقدير
حريم البير باربعين في كل جانب فلو كان اصلهم في تقدير الما بعشرة في عشرة هو حديث
الحريم لكان الاصح المفتي به في تقدير الحريم هو العشرة من كل جانب كما ان الاصح والفتوي
في تقدير الما الكثير ذلك وحيث اتفق عامتهم في الحريم باربعين من كل جانب وفي تحديد
الما الكثير بعشرة في عشرة علم انهم لم يستدلوا في هذا علي حديث الحريم ولم يحملوا هذا الحديث
علي الاربعين من جميع الجوانب بل من كل جانب وايضا لو كان مستندهم هذا الحديث حملا
له علي معني ان حريمها من كل جانب عشرة وكان المعني في ذلك ان الما يسري الي العشرة
ولا يسري الي ما فوقها لزم الاجتناب من موضع وقوع النجاسة الي عشرة اذرع فلا يجوز التوضي
في الجانب الاخر اذا كان الكل عشرا في عشر كما لا يجوز للغيران يحفر بيرا في ما دون
عشرة اذرع لانه يكون حينيذ متوضيا فيما دون العشرة بالضرورة وانه موضع السراية فيجب
حينيذ ان يكون التقدير في الما الكثير باكثر من عشرة اذرع وايضا ذكروا هنا ان التقدير بذراع الكرباس

وهو سبع قبضات وكان ذراع الملك سبع قبضات فكسر منه قبضة فلو كان الاصل المستند هو
مسلة الحريم لما افترق ذراع الحريم وذراع الما علي ما لا يخفي قوله بذراع الكرباس وهو سبع
قبضات باصبع قايمة في المرة السابعة وانه اقصر من ذراع المساحة باصبع قلت فلا يشكل الفرق
بين ذراع مساحة الما وذراع مساحة الحريم حيث قدر ذراع مساحة الحريم بسبع قبضات علي ما ذكر
في الكافي قوله يشير الي انه يتنجس موضع الوقوع قلت والي ان يترك من موضع النجاسة
الي ما لا يصل اليه اثر النجاسة قوله لما مر من ان الحرمة لا بطريق الكرامة آية النجاسة
فان قلت صيد البحر حلال عند قلت انما يحل بشرط الذكاة ذكر في البتيمة ولا يحل من
الحيوانات الماكول شي من غير ذكوة الا السمك والجراد كذا في الحميدي لكن ذكر المصنف في الحل
والحرمة ما يدل علي انه يحل عند الشافعي من غير ذكوة حيث قال ولا يوكل من حيوان
الما الا السمك وقال مالك وجماعة باطلاق جميع ما في البحر وعن الشافعي انه اطلق ذلك
كله لهم قوله تعالي احل لكم صيد البحر من غير فصل وقوله عليه السلام في البحر هو الطهور
ماوه والحل ميتته ولانه لا دم في هذه الاشيا والمحرم هو الدم فاشبه السمك هذا كلامه نعم
قوله وعن الشافعي يفرق بين في الملح روايتين عنده قوله انه مات في معدنه فان قلت
الارض معدن جميع الحيوانات مع انها اذا ماتت فيها يعطي لها حكم النجاسة قلت معدن الحيوانات
الرحم لا الارض ونحن نقول اذا مات الجنين في الرحم لا يعطي له حكم النجاسة كذا في الحميدي
وفيه نظر لان الحيوانات البحرية ايضا تتوالد فيما بينها فكان البحر لها كالارض للبرية
لا يقال اصل خلقة البحريات من الما فما يخلق منها من الرحم فله حكم ما يتولد منه لانا
نقول اصل خلقة البريات ايضا من الارض فيجب ان يجعل الكل كالمخلوق منها علي ان
قوله تعالي وجعلنا من الما كل شي حي يدل علي ان خلقة كل شي من الما فكان الما
معدن البريات والبحريات جميعا فالجواب ان الارض وان كانت معدن البريات فهي
اذا ماتت لا تموت في الارض بل علي الارض وفوقها واما البحري فيموت في الما اذ الما
محيط بجوانبه الست فكان ظرفا له كالبيضة لجماعها ان البري اذا ماتت في الارض ولو
حكما كالجنين في الرحم لا يعطي له حكم النجاسة ثم يشكل بانه لو كان الما للبحري كالرحم للجنين
وجب ان لا نعطي له حكم النجاسة عند تقطعه في الما وسيلان دمه فيه عند من يقول بان
له دما نجسا كما لا نعطي للجنين حكم النجاسة عند تقطعه في الرحم وسيلان دمه فيه وليس كذلك
فان الما يتنجس عنده بالتقطع وايضا قد مر من الاشارة في قوله ولان المنجس اختلاط الدم
المسفوح باجزايه عند الموت الي ان النجس هو الدما المسفوحة دون الحيوان نفسه وانما

ينجس الحيوان عند الموت بشرب تلك الدماء ولا يخفى ان الدماء النجسة لا يبقى في معدنها الف من العروق وكالم ينجس الحيوان بل ينتقل منها الى اجزاء الحيوان فاما مات من المائي في الماء ان كان في معدنه فالدماء النجسة لم يبق في معدنها فوجب ان يعطى لها حكم النجاسة بالنسبة الى الماء كما يعطى لها بالنسبة الى سائر اجزاء الحيوان قوله لا يطهر الاحداث خص الاحداث بالذكر لانه يطهر الانجاس اذ هو مائع مزيل كالخل بل اقوى منه وهذا على ما جاء انه طاهر غير طهور ظاهر وكذا على ما روي انه نجس لانه يطهر عن الخبث الذي يزيل الماء الباقي بعد زوال نجاسة الماء كالخمر يغسل بالبول يطهر الثوب عن نجاسة الخمر والباقي هو نجاسة البول حتى لو كانت نجاسة البول مخففا عفي ما دون ربع الثوب وان كان لا يعفى من الخمر الا مقدار الدرهم قوله كمال لان الطهور ما يطهر غيره مرة بعد اخرى في الكافي وما قيل ان الطهور ما يطهر غيره مرة اخرى فغير مثبت في النوازين وقال صاحب الكشاف وصاحب المغرب وما حكي عن ثعلب ان الطهور ما كان طاهرا في نفسه مطهرا لغيره ان كان هذا زيادة بيان لبلاغته في الطهارة كان سديدا والا فليس فعول من التفعيل في شيء وقياسه على ما هو مشتق من الافعال المتعدية كالقطوع غير سديد هذا كلامه ويقال معناه الماء الطهور بالنص وهو قوله وانزلنا من السماء ماء طهورا كما بالمد دون القصر يطهر غيره مرة بعد اخرى لقوله تعالى وانزلنا من السماء ماء ليطهركم به جعل ما يطلق اسم الماء عليه مطهرا غيره فيبقى له هذا الوصف لعي وصف التطهير ما بقي هذا الاسم له ومن ضرورته ان يطهر غيره مرة بعد اخرى ما دام اسم الماء باقيا والماء المستعمل كذلك لانه ماء طاهر لانه استعمل في عضو طاهر فيبقى كما كان كما لو غسل به ثوب طاهر قوله كمال الصدقة اشار هنا الى ان الخبث في مال الصدقة نفسه وهو المذكور في البزدوي وذكر في اخر كتاب المكاتب ان الخبث في فعل الاخذ لكونه اذلالا به لا في نفس الصدقة وكل منهما مع تنافر احدهما مع الاخر مشكل اما الاول فلانه لو كان الخبث في نفس الصدقة وجب ان لا تحل للفقير اذا استغنى وابن السبيل اذا وصل الى وطنه ما بقي في ايديهما من الصدقة والمال بخلافه واما الثاني فلان نفس الصدقة اذا لم يكن خبيثا كان اخذه كاخذ سائر الهدايا ولا يكون اذلالا فلا يكون خبيثا والجواب ان الصدقة انما يصير خبيثا بابتداء اليد حيث باخذ الفقير بنية من الله تعالى ثم يدخل في ملك الفقير بدوام اليد فيتبدل الملك كانه يدخل في ملك الله تعالى اولا ثم يدخل في ملك الفقير ثانيا وتبدل الملك في الحكم كتبدل العين فيصير في حالة البقاء كانه عين اخر غيرها وقعت به الغربة فجاز تناوله للفقير اذا استغنى وابن السبيل اذا وصل الى وطنه لانه ليس بخبيث حالة البقاء

فان قلت فلو اباح الفقير للغني ينبغي ان يباح اكله وهنا تنبيه في المكاتب انه لا يباح اجيب بالمنع فانه يباح اكله للغني باباحة الفقير عند بعض مشايخنا على ما ذكر في الذخيرة ولئن سلم فالتبدل في حالة البقاء اعتباري فاعتبر في حق الاخذ ومن بمعناه كالوارث والمولى المكاتب دون غيره ومن هذا انحل الاشكال وظهر التوفيق فما اشار اليه هنا من ان الخبث في نفس الصدقة فهو بالنظر الى حالة الابتداء وما ذكر في المكاتب انه لا خبث في نفس الصدقة انما هو في فعل الاخذ فهو بالنظر الى البقاء والله اعلم قوله لقوله عليه السلام لا يبولن احدكم في الماء الدائم الحديث وهو قوله عليه السلام ولا يغتسلن فيه من الجنابة نهى عن الاغتسال فيحرم ومن قال الماء المستعمل طهور لا يكون حراما وكذا من قال طاهر غير طهور لان المذهب عندهم ان الماء المستعمل اذا وقع في ماء اخر لم يفسده حتى يغلب عليه وقد ما بدا في بدن الانسان عند الغسل اقل ما يفضل عن ملاقاة بدنه فلا يفسده ويبقى طهورا كذلك فلا يحرم الاغتسال فيه حتى يتنجس الغسالة فيغسل الكل كنطرة خمر يقع في جب كذا في الحميدي وفيه نظر رواية ودراية اما الرواية فقد ذكر في الكافي انه لو ادخل راسه او خفه في اناء للمسح جاز لانه يتادى بالبلل ولا يصير مستعملا لانه انما يصير مستعملا بالاسالة والمسح حصل بالاصابة والماء انما ياخذ حكم الاستعمال اذا زايله العضو والمصاب لا يزايل العضو فلا ياخذ حكم الاستعمال وعند محمد لم يجز لان الماء صار مستعملا بنية القربة هذا كلامه وذلك تصريح بان جميع الماء يصير مستعملا بنية القربة عند محمد وهو الاصل في القول بطهارة الماء دون طهوريته مع ان ما يلاقي راسه او خفه اقل مما يفضل وايضا الجنب اذا انغمس في البئر لطلب الدلو فعند محمد الكل طاهر لعدم اشتراط الصب والماء لعدم نية القربة هكذا علل في الكتاب وفيه اشارة الى انه لو نوى القربة يصير مستعملا عنده مع ان قدر ما يلاقي بدنه وقت الانغماس اقل مما يفضل وذكر في بعض الحواشي عند قوله والجنب اذا انغمس في البئر لطلب الدلو قيل به لانه لو انغمس للاغتسال للصلاة تنجس الماء عند الكل وذكر في الكافي قال بعض مشايخنا الخلاف ان ازالة الحدث يوجب استعمال الماء وانما لم يحكم محمد باستعماله في مسالة البئر للضرورة فانهم لو جاءوا بمن يطلب دلوهم لا يمكنهم ان يكلفوا الاغتسال اولا فلو لم يحكم وقوع الماء المستعمل القليل مطهرا لما احتيج الى اعتبار الضرورة وفي الايضاح اذا اصاب الماء المستعمل في البئر يجب نزح الكل عند ابي يوسف لانه نجس عنده وقال محمد يجب نزح عشرين دلوا لانه وان كان طاهرا عنده فليس بطهور فاذا اختلط بالماء اوجب تغييره الا انه لا يزيد على وقوع الفارة فوجب نزح عشرين واما الدراية فلما عرف من مذهب محمد ان الجنس لا يغلب الجنس اذ الجنس ينكسر

بجنسه ولا يصير مستهلكا حتى انه اذا اختلط لبن امرأتين يتعلق التحريم بهما عنده وان كان احدهما اغلب وكذا لو حلف لا يشرب لبن هذه البقرة فخلطها بلبن بقرة اخرى وذلك اكثر يحنث عنده والماء المستعمل من جنس الماء الغير المستعمل لاتحادهما اسما وماهية وطبيعة ولا يقال المستعمل ليس بطهور وغيره فانى يتجانسان لانا نقول الاتفاق في عامة الصفات يكفي لاتحاد الجنس الا يرى ان الرطب والبسر جنس واحد حتى لا يصير احدهما مغلوبا بالآخر فان من حلف لا ياكل رطبا او بسرا فاكل مذنبا حنث عند ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله وان كان احدهما في المذنب غالبا لان الاقل لا يصير مغلوبا بالاكثر في الجنس الواحد هكذا علل في الكافي في الايمان فقد جعل الرطب والبسر جنسا واحدا مع الاختلاف في بعض الاوصاف والمستعمل من الماء مع غيره ليس باقل من الرطب مع البسر والله اعلم فالظاهر ان الحديث حجة على من يقول بكونه طاهرا وطهورا وانما الحجة على من يقول بطهارته دون طهوريته فما اشار اليه بقوله ولان ما ازيلت به النجاسة الحكمية نعتبر بما ازيلت به النجاسة الحقيقية ويحتج عليه ايضا بانهم اجمعوا على ان المسافر اذا خاف العطش حل له التيمم ولا يؤمر بالتوضي وجمع الغسالة للشرب ولو كان لا يتنجس لامر بالتوضي وجمع الغسالة للشرب مع عزته قوله اعتبارا بالمستعمل في الحقيقية لان اراد الاعتبار بالمستعمل في الحقيقية اعم من ان يكون الحقيقية خفيفة او غليظة فلا وجه له لظهور ان المستعمل في الحقيقية الخفيفة لا يصير نجسا نجاسة غليظة وان اراد الاعتبار بالمستعمل في الحقيقية الغليظة فذلك يتوقف على اثبات ان الحكمية نجاسة غليظة وذلك ممنوع قوله لمكان الاختلاف كانه دليل على قوله وهو قوله لا على قوله وفي رواية ابي يوسف عنه لما عرف ان الاختلاف لا يؤثر في التخفيف عند ابي حنيفة انما المؤثر عنده هو تعارض النصين واما الاختلاف فيؤثر فيه عند صاحبيه ثم وجه التخفيف على قول ابي حنيفة غير مذكور في الكتاب ووجهه ذلك عنده تعذر صون الثياب عنه والضرورة اثر في التخفيف بالاتفاق قوله ولا ضرورة فان قلت بل فيه ضرورة لتعذر صون الثياب عنه اجيب بان صون الثياب عنه غير واجب لان الماء المستعمل طاهر في ظاهر الرواية فاما من قال بانه نجس فالظاهر انه انما ياخذ حكم الاستعمال عنده اذا استقر في موضع لا كما زايل العضو لان الحرج منتف اجماعا قوله وهو حجة على الشافعي في جلد الكلب ونحوه مما حرم اكله لما روي انه عليه السلام دعي الى دار قوم فاجاب ودعي الى دار فلم يجب فقيل له في ذلك فقال ان في دار فلان كلبا فقيل له وفي دار فلان هرة فقال انها ليست بنجسة فدل ان الكلب نجس روي انه عليه السلام نهى عن جلود السباع والركوب عليها وروي عنه عليه السلام انه نهى عن جلود السباع ان يفترش

وتعليله انه كره ثمن جلود السباع وهذه الاحاديث يدل على انها لا يطهر بالدباغ فنخصص به قوله عليه السلام ايما اهاب دبغ فقد طهر فلا يبقى حجة عليه قوله لانه ينتفع به حراسة واصطيادا متمسكا بالطرفين فانه ينتفع به بلا دباغ ولا الغاية الا داعي لكثرة الربح اجيب بان هذا انتفاع بالاستهلاك وهو جائز في نجس العين كالاقتراب من الخمر للاراقة وفيه نظر لان الانتفاع به لو كان كالاقتراب من الخمر للاراقة لما كان دليلا على جواز بيعه وقد استدل المصنف به بذلك على جواز بيعه فالظاهر ان يقال القياس ان لا يصح الانتفاع بالرقيق الا انا جوزناه بالاجماع فان المسلمين توارثوه وانتفعوا به من غير نكير وبالجملة ان جواز الانتفاع بالشيء دليل طهارته بالذات الا ان يثبت نجاسة العين بالدليل كما في الرقيق ثم كان جواز الانتفاع على مخالفة القياس ولم يوجد في الكلب ما يدل على نجاسة العين وقد وجد ما يدل على طهارته وهو جواز الانتفاع به فكان طاهرا بالذات قوله فخرجا عما رويناه على صيغة المجهول اي خرجا عما رويناه عن النبي صلى الله عليه وسلم من الاحاديث الدالة على جواز الانتفاع بجلود الميتة اذا دبغت مطلقا منها ما روي عن عائشة رضي الله عنها ان رسول الله صلى الله عليه وسلم امر ان يستمتع بجلود الميتة اذا دبغت ومنها ما قال عبد الله بن عباس رضي الله عنهما شاة ماتت فمر بها رسول الله عليه السلام فقال هلا اخذتم اهابها وانتفعتم بها فقالوا انها ميتة فقال انما حرم اكلها
~~وعلى هذا يسقط ما يقال ان خروج جلد الادمي ... لم يحتمل الدباغ ...~~
~~... قوله ايما اهاب~~
~~دبغ فقد طهر ... السقوط ظاهر لان جلد الادمي يطهر بالدباغ على ما هو المذكور في~~
التحفة فيدل على هذه الاحاديث الدالة على جواز الانتفاع بجلد الميتة على جواز الانتفاع بجلد الادمي والخنزير غير انهما خرجا بدليل ذكرنا ولو ثبت الرواية بصيغة المعروف فله ايضا وجه وذلك ان يراد الخروج عن ما ثبت باشارة قوله طهر اذ الطهارة يلازم جواز الانتفاع غالبا فكانه قيل جاز الانتفاع به يعرف بالتامل قوله فلا معنى لاشتراط غيره كاستعمال القرظ والشث ونحوه على ما شرط الشافعي رحمه الله ان التتريب والتشميس لا يكفي بالدباغ لانه عبارة عن نزع الفضلات كالدم واللحم ونحوهما من الزهومة والفضلات لا يزول بالتتريب والتشميس الا يرى انه لو نقع في الماء عاد الفساد ويدل عليه ما روي عن ميمونة رضي الله عنها قالت مر على رسول الله صلى الله عليه وسلم رجال يجرون شاة فقال لو اخذتم اهابها فقالوا انها ميتة فقال يطهرها الماء والقرظ وهو ورق شجر يدبغ به والشث بالشين المعجمة والثاء المثلثة

بنت طيب الرائحة هو يبلغ به قوله وشعر الانسان وعظمه ظاهر فان قلت اذا اعاد
سنه جازت الصلوة معه وان زاد على قدر الدرهم وقال محمد لا يجوز لان ما ابين من الحي
ميت وكان هو مجرد وضع النجاسة وقال ابو يوسف لا يجوز لانها لو اذا وضعت مكانها جعلت
كانها لم تزل ما اذا كان عظم الانسان طاهرا عندنا فاي تصور الخلاف قلت على ظاهر المذهب
وهو الصحيح لا يتصور الخلاف وهذا الخلاف على الرواية التي جاءت ان عظم الانسان نجس
كذا في الكافي فان قلت اختلف في السن انه عظم او عرق فجاز ان يكون بناء الاختلاف
على هذا فمن جعله عظما لا يمنع جواز الصلوة ومن جعله عرقا زعما منه ان العظم لا يحدث في تمام
الخلقة يمنع جواز الصلوة معه اذا زاد على قدر الدرهم قلنا الظاهر ان المراد بالعرق في
قولهم انه عرق هو العصب لانه اشبه به كما ان العظم كما هو في ظاهر الرواية فكذا العصب فلا
يتصور الخلاف في ظاهر الرواية ثم ما ذكر من تعليل ابي يوسف انها اذا وضعت مكانها
جعلت كانها لم تزل مشكل لما عرف انه لو قلع سن غيره فردها صاحبها في مكانها ونبت عليه اللحم
فعلى القالع الارش بكماله وعلله بان هذا مما لا يعتد اذ العروق لا تعود وعلى ما ذكر ههنا من انها
اذا وضعت مكانها جعلت كانها لم تزل يقتضي ان لا يجب الارش بكماله اللهم الا ان يمنع
المسئلة على قول ابي يوسف رح ولكنها مذكورة في الكتاب من غير ذكر خلاف قوله بعرة او
بعرتان كفي به عن القلة ولم يرد به التخصيص بالبعرتين وان ما زاد عليه منه حتى يخالف
ما يجيء من تقدير الكثير بما يستكثره الناظر وجاز ان يكون اختيار المصنف في تقدير الكثير غير
ما اختاره القدوري قوله ووجه الاستحسان ان ابار الفلوات الخ وههنا استحسان اخر وهو
ان البعر شيء صلب فلا يخالط الماء واذا كثرت فتماثت نصيب الماء باطنها فينجسه ولم يذكره
المصنف لان الصلابة لا تاثير لها في عدم النجاسة لان ملاقاة النجس الطاهر ينجسه ولزم
بالاستحسان ان البعرة ليست باصلب من الفارة ثم اذا ماتت الفارة في البير ينجسها وجواب
ان القياس في الفارة اما نزح جميع الماء لنجاسته بسيلها والا عدم نزح شيء منها لانها صلب لا ينجس
شيء في الماء بعد اخراجها الا انا تركنا القياس لحديث انس رضي الله عنه وبما يأتيك في الكتاب ان شاء الله تعالى
قوله واستحالته الى نتن رايحة قلت كان الشافعي رح اعتبر نفس النتن ونحن نعتبر
التفاحش منه ونفس النتن موجود في خرء الحمام والتفاحش منه فايت فقال الشافعي بنجاسته
وقلنا بعدم نجاسته قوله وقال محمد رح لا ينزح الا اذا غلب على الماء فيخرج من ان يكون
طهورا فان قلت الماء المستعمل ايضا طاهر عند محمد رح مع انه اذا وقع في ماء قليل افسده وان
كان مغلوبا على ما ذكرنا من الرواية اجيب بان هذا بناء على ان الجنس لا يغلب الجنس عند

محمد رح ويغلب على غيره والماء المستعمل من جنس ساير المياه على ما حققناه من قبل فلا يصير
مغلوبا عند الاختلاط اما البول او الخل فمن خلاف جنس الماء فيصير مغلوبا مستهلكا عند
غلبة الماء فلا يخرجه عن الطهورية قوله ولنا قوله عليه السلام استنزهوا من البول
فان قلت لم لا يخص هذا الحديث بحديث العرنيين قلنا لانه ورد في بول الابل شيء من
الابل وغيره فالعرب كانوا يستكثرون منها ولا يستنزهون من ابوالها فامر بالتنزه عنها تخصيص
الحادثة التي ورد فيها العام غير جائز على ان التاريخ هنا مجهول فيحمل على انهما وردا معا
فيحملان على المعارضة دون التخصيص اذ المخصص لا بد وان يكون متاخرا لا يمكن القول
بالنسخ واذا تعارضا رجحنا المحرم قوله عرف شفاؤهم وحيا قلنا خصم بذلك ولا يوجد مثل
ذلك في زماننا حتى لو تعين الحرام مدفعا للهلاك الان يحل كالميتة والخمر عند الضرورة ولانه
عليه السلام علم موتهم مرتدين وحيا ولا يبعد ان يكون شفاء الكافر في نجس كذا في الكافي فان قلت
مال الغير لا يحل عند الضرورة حتى لو صبر عنه يوجر مع انه بتعين مدفعا للهلاك حينئذ
وايضا المسلم مسلم حال الاسلام وان كان قد يرتد فيارتدادهم بعد الاسلام لا يظهر انهم كانوا
كافرين حال قيام التصديق فيتناولهم الخطاب اعني قوله عم ان الله لم يجعل شفاءكم فيما
حرم عليكم قلت كانه اراد بقوله يحل لان اثم يعامله به معاملة الحلال اعم من ان يكون حلالا
كالميتة عند المخمصة او مرخصا فيه كاكل مال الغير عند خوف الهلاك والنكتة الثانية
بناء على قول الاشعري فان المرتد الذي مات على الارتداد كافر عنده حال قيام التصديق
فان قلت الاشعري وان كان يرى الاعتبار للخاتمة في حال قيام التصديق يجعله في
حكم المومنين ويجري عليه احكامهم والمومن مخاطب بحرمة الاستشفاء بالمحرم فلا يصلح
امره بالاستشفاء به اجيب بان اجراء احكام المسلم باعتبار الظاهر اذ الظاهر في كل ثابت
بقاؤه ولا عبرة بالظاهر في حق من يتيقن بخلافه والنبي عليه السلام كان متيقنا بارتدادهم
وحيا فصح له اجراء احكام المرتد عليهم ثم يشكل بان النبي صلى الله عليه وسلم لو كان عالما
بموتهم مرتدين لما امرهم بالاستشفاء الذي يراد به الحيوة اذ المرتد يراد قتله لا حيوته
الا ان يجاب بانه قبل ظهور الارتداد لا يجب السعي في افنائه بل يطعم ويسقي ولا يمنع
ابقاؤه فصح تداويهم ايضا فهم ليسوا باقل من الحيوانات والحيوانات تداوى فهم اولى بان لا
اذى بنيات الذئب ثم قوله عرف شفاؤهم وحيا مما لا دليل عليه فكانه بيان للاحتمال
اي احتمل انه عليه السلام عرف ذلك الان اللفظ لا ينقاد لذلك قوله لا يتيقن بالشفاء فيه
فلا يعرض عن الحرمة يشكل بان النظر الى العورة حرام يقينا والشفاء موهوم مع انه يباح للطبيب

مرتدين

الخمر

ان ينظر اليها وجوابه ان النظر اليها انما حرم لانه موهوم ومن الافضاء الى القبيح وخوف وقوع الفتنة وهذا الموهوم في حق المريض معارض بموهوم اخر وهو توهم الهلاك اذا لم ينظر الطبيب اليه فلم يعالج لمرضه فلا يثبت الحرمة بالتعارض ولان الاحتراز عما يتوهم من فوات حق العبد احق من ما يتوهم من فوات حق الشرع تقديما لحق العبد عند المعارضة لحاجته وغنى الشرع بخلاف مسئلتنا فان الحرمة ثبتت لانه يقيني وهو نجاسة البول فلا يعارضه ما يتوهم وهو خوف الهلاك عند علم الشرب فافترقا **قوله** والعشرون بطريق الايجاب لحديث انس والثلثون بطريق الاستحباب لحديث ابن عباس انه قال في فارة تموت في البير تنزح منها ثلثون دلوا فحملنا اثر انس على الوجوب واثر ابن عباس على الاستحباب توفيقا او نقول روي في حديث انس ينزح عشرون او ثلثون وذلك يفيد التخيير والتخيير في الواجب بين القليل والكثير لغو فيحمل قوله او ثلثون على الاستحباب **قوله** ينزح منها ما بين اربعين دلوا الى ستين هذه العبارة يفيد وجوب الاكثر من اربعين واقل من ستين كما في قول الرجل سني ما بين ستين الى سبعين والمراد اربعون وجوبا وستون استحبابا وقد راجعت الفحول في وجه مطابقة هذه العبارة على المعنى المطلوب فما فاهوا الي بفصل بين في القول كذا في الحميدي **قلت** قال ابو يوسف ومحمد ان مثل هذا الكلام يراد الكل في العرف يقال خذ من مالي من درهم الى عشرة ويراد به اخذ العشرة ويقال كل من الملح الى الحلوا ويراد تعميم الاذن وعلى هذا لو قال انت طالق ما بين واحدة الى ثلث تطلق ثلاثا عندهما فحينئذ يراد نزح ثلثين بالعبارة الاولى ونزح ستين بالثانية وكان ما في الكتاب محمولا على بيان الاستحباب وذلك ان هذا الكلام لفظ محمد رحمه وهو يقول بانه يراد بمثل هذا الكلام الكل عرفا **قوله** الا ان الانتفاخ دليل التقادم فيقدر بالثلث **قلت** قدر مدة الانتفاخ هنا بثلثة ايام وقال في الميت الذي دفن بلا صلوة انه يصلى عليه قبل ان ينتفخ والمعتبر في معرفة ذلك اكبر الراي هو الصحيح لاختلاف الحال والزمان والمكان فلم يقدر الانتفاخ هنا بالثلث بل فوض الى راي من ابتلي به والله اعلم بما هو الصواب **قوله** لان ما دون ذلك ساعات لا يمكن ضبطها لتعيفها لما فيه من الترجيح بلا مرجح واما اليوم والليلة فلساعاتها حكم ساعة واحدة في وظيفة الصلوة اذ الوظيفة لا تتكرر الا بمضي يوم وليلة **قوله** فيقدر بالثلاث في اليابس **قلت** اليابس اخص من اليابس لانه عبارة من اليابس القديم الذي تقادم عهده والقدم لا يتحقق الا بمضي مدة مديدة فيقدر بالثلث فلا يرد ما قيل ان يبس النجاسة حاصل في اقل من يوم وليلة فكيف يستدل

به على ان مدة اصابتها ثلثة ايام قوله في الطري لانه في الجديد **قوله** معتبر بسورة وهذا جواب القياس ولكنهما قد يفترقان استحسانا كعرق الحمار فانه طاهر وسوره مشكوك والقياس ان يكون عرقه كسوره غير انه حكم بطهارة عرقه لان النبي صلى الله عليه وسلم ركبه معروريا والحر حر الحجاز والثقل ثقل النبوة فلا بد وان يعرق الحمار والله اعلم

فصل في الاسار

قوله وعرق كل شيء معتبر في بيان العرق المتاد اليه بقوله وغيرها اخذا للبيان من القريب **قوله** ولان ما يصيبه بوله يطهر بالثلث فما يصيبه سؤره وهو دونه اولى **وفيه نظر** لان بول الكلب ودمه وسائر ما هو منه لا يطهر الا بالغسل سبعا **واجيب** عنه في الحميدي بان قياس المختلف على المختلف جائز بعد اثبات حكم الاصل بدليله ونحن نثبت هذا الحكم في الاصل وبيانه ان ما يصيبه بول الكلب لا يكون اقوى ما يصيبه بول الخنزير ورجيع الادمي في النجاسة وذلك يطهر بالثلث فكذا ما يصيبه بوله واذا طهر البول بالثلث يطهر السور ايضا هذا لفظه **قلت** سلمنا ان قياس المختلف على المختلف جائز لكن اذا كان الحكم في الاصل المختلف ثابتا بالنص اما اذا كان ثابتا بالقياس فلا لما صرح به بعض المحققين من الاصوليين ان الحكم الثابت بالقياس لا يصح تعديته لانه ان اتحد الفرع الثاني والاول في العلة فذكر الواسطة ضايع والا فالقياس غير صحيح والحكم هنا في بوله ثبت بالقياس على بول الخنزير ورجيع الادمي فلا يصح جعله اصلا وايضا قياس بوله على بول الخنزير غير سديد اذ الحكم في بول الخنزير عند الشافعي هو ما هو الحكم في سؤر الكلب على ما صرح به في الحاوي وشرحه فلا وجه لاعتبار بول الكلب ببول الخنزير ثم اعتبار سور الكلب ببوله بعد ان يكون الكل على الخلاف ثم ذكر في الذخيرة في باب سجود التلاوة ان من عادة محمد رحمه الاستدلال بالمختلف على المختلف لنقل الكلام الى ما هو اوضح منه **قوله** والامر الوارد بالسبع محمول على الابتداء الاسلام ولهذا نسخ التعفير بالاتفاق واعترض بان الامر بالسبع وصل الينا من ابي هريرة وانه اسلم عام خيبر سنة سبع من الهجرة فيكون متاخرا الاسلام من بداء النبوة بعشرين سنة واقل ما يتصور البقاء ان يكون في النصف الاخير وبان التعفير واجب عند الشافعي لا يجزي الغسل سبع مرات الا بذلك والجواب اما عن الاول فبالتزام ان تحمل الرواية لا يشترط ان يكون في حال الاسلام كما لا يشترط ان يكون في حالة البلوغ فجاز ان يكون التحمل من ابي هريرة قبل الاسلام وايضا يمكن ان يكون ابو هريرة قد سمعه من ثقة وارسله قال البراء بن عازب ما كل ما نحدثه سمعناه من رسول الله عليه السلام وانما حدثنا عنه ولكنا لا نكذب وابى

قال الزهري اذا ولغ الكلب في الاناء ليس له وضوء غيره يتوضا بها وقال سفيان هذا الفقه بعينه يقول الله عز وجل فلم تجدوا ماء فتيمموا وهذا ماء وفي النفس منه شيء يتوضا به ويتيمم كذا في البخاري

هريرة رضي الله عنه لما روي ان النبي عليه السلام قال من اصبح جنبا فلا صوم له فردت
عليه عائشة رضي الله عنها قال سمعته من الفضل بن عباس ولما روي عن ابن عباس رضي
الله عنه ان النبي عليه السلام قال لا ربا في النسية فعورض في ذلك قال سمعته من اسامة
بن زيد واما من النابغة فلانه قد جاء في بعض الروايات وعفروا الثامنة بالتراب وهو
بظاهره يدل على اشتراط التعفير في المرة الثامنة والغسل سبع مرات والتعفير على هذا
الوجه غير واجب بالاتفاق فان الشافعي يرى التعفير واجبا بمعنى ان يغسل في احدى المرات
السبع بالماء مع التراب لا كما هو ظاهر موجب النص من وجوب التعفير في المرة الثامنة سوى
الغسل سبع مرات فجاز دعوى النسخ كما هو ظاهر موجب النص على هذه الرواية وهذا
غاية التصحيح لدعوى نسخ التعفير بالاتفاق **قوله** خلافا للشافعي رح لانه يطهر جلده
يطهر جلده بالدباغ والزكوة فكان طاهرا وهذا لان الجلد لما طهر علم ان عين الحيوان
طاهر لان الجلد من عينه ولما ثبت طهارة العين ثبت طهارة اللعاب والعرق لانه تتولد
من كثافة الجسد وقد ذكر الشارح في باب الماء ان كل ما لا يوكل لحمه لا يطهر جلده بالدباغة
عند الشافعي رح وسياتيك في فصل ما يحل اكله ان ذبح ما لا يوكل لا يوثر في طهارة اللحم
والجلد عند الشافعي رح فكان فيه روايتين عنه **قوله** لان لحمها نجس ومنه يتولد اللعاب
وفيه بحث اما اولا فلانه تعليل بمقابلة النص حيث قال جابر سئل النبي عليه السلام
انتوضا بما افضلت الحمر قال نعم وبما افضلت السباع كلها واما ثانيا فلما سياتيك في فصل
ما يحل اكله وما لا يحل من التصريح بان النجس فيما لا يوكل هي الدماء السائلة والرطوبات
النجسة دون ذات اللحم والجلد الا ان يقال اصحابنا اختلفوا فمنهم من قال بنجاسة لحم السباع
ونجاسة سورها النجاسة اللحم المتولد هو منه ومنهم من قال بطهارة لحمها ونجاسة سورها لنجاسة
السباع اغذيتها فانه يتولد من الاغذية ولهذا يقل بقلة الغذاء ويكثر بكثرتها فكان المصنف
رح اختار هنا القول الاول وهو القول الثاني **قوله** فيقع الشك في طهارته اذ لو كان
طاهرا غير مشكوك الطهارة لكان طهورا ما لم يغلب اللعاب عليه واللازم باطل اما الملازمة
فلان الماء لا يكون طاهرا غير مشكوك الا وان يكون اللعاب المختلط به طاهرا غير مشكوك
لاستحالة ان لا يكون الماء مشكوكا مع الشك في الشيء المختلط هو به اذ الماء يتصف بصفة
المختلط به ومتى كان اللعاب طاهرا غير مشكوك لا يخرج الماء عن الطهورية الا بعد
ان يغلب اللعاب عليه كما هو الحكم فيما اذا اختلط بالماء شيء طاهر وقبل الغلبة طهور وفيه
فان قلت كيف يتصور النزاع في الشك في طهارة الماء مع اختلاطه باللعاب المشكوك

بضرورة تعارض الادلة اليه الشك فيها من ضرورات الشك في اللعاب المختلط هو به اذ
الماء يتصف بصفة المختلط هو به **قلنا** لعل النزاع لفظي راجع الى انه هل يقال له
انه مشكوك الطهارة فقيل نعم اذ الشك فيه من ضرورات الشك في اللعاب وقيل لا نظرا
الى ان الشك الثابت في الطهارة لا يظهر اثره في شيء من الاحكام فانه لا يجب عليه غسل
راسه اذا وجد ماء مطلقا وكذا لا يجب غسل الثوب الذي اصابه ولعتبر السور بامثاله
من اللبن والعرق فانهما طاهران لا يطلق عليهما اسم المشكوك من حيث انه لا يظهر حكم
الشك في طهارتهما في شيء وان كان الشك فيهما ايضا من ضرورات تعارض الادلة نعم
يظهر اثر الشك في اللبن والعرق في اخراج الماء عن الطهورية اذا وقعا فيه فكذا
اللعاب لما لم يظهر حكم الشك فيه الا في اخراج الماء عن الطهورية وجب ان لا يقال للسور
انه مشكوك طهارته لئلا يتوهم ان الشك موثر في طهارته بل يقال مشكوك الطهورية
بمعنى ان اثر الشك ظهر في الطهورية فبالتحقيق لا نزاع فمن قال الشك في الطهارة
كانه اراد جانب الحقيقة والامر كما ذكر ومن قال الشك في الطهورية دون الطهارة كانه
اعتبر جانب الحكم الى لا اثر للشك في الطهارة في شيء من الاحكام انما اثره في زوال الطهورية
والامر كما ذكر والله اعلم **قوله** وسبب الشك تعارض الادلة فانه عليه السلام امر باكفاء القدور
يوم خيبر وقال انه رجس وقال عليه السلام لغالب ابن الجرجين قال لم يبق من مالي
الا حميرات كل من سمين مالك وهذا يدل على الاباحة **فان قلت** خبر الاباحة لا يساوي خبر
الحرمة في القوة فان خبر الحرمة يقتضي النجاسة بعبارته وخبر الاباحة يوجبها باشارته وخبر
الحرمة لا يحتمل التاويل وخبر الاباحة يحتمله لجواز ان يكون المحذوف من ثمن سمين مالك
وايضا تعارض الخبرين لا يقتضي الاشكال بل مقتضاه تغليب المحرم وايضا لو الخبر دل بطهارة
الماء والخبر بنجاسته يقتضي طهورا ولا يصير مشكوكا فعلم ان التعارض لا يوجب الشك **أجيب** عن الاول
بان دليل الحرمة انما يقتضي بعبارته نجاسة اللحم دون اللعاب والكلام في نجاسة اللعاب وانما
يثبت بالاشارة ضرورة تنجس اللحم وكان كدليل الاباحة في اقتضاء تنجس اللعاب بالضرورة وتاويل
قوله من سمين مالك بما ذكر يبطل العمل بكلمة من لانها لابتداء الغاية ولا يصلح مبدأ للاكل
الا لحم السمين اما ثمنه فلا يصلح مبدأ الا مجازا والحمل على الحقيقة احق ولان تعيين السمين
يابى هذا التاويل لان السمين انما يفترق من المهزول في حكم الاكل من عينه اذ المعتاد
هو اكل السمين دون المهزول اما البيع ثم الاكل من الثمن فلا تختص بالسمين عادة
سلمنا انه يحتمل هذا التاويل فخبر النجاسة ايضا لا يوجب تنجس اللعاب يقينا لان فيه نوع

يحل ذكر على ما قبل تحريم السباع

ضرورة من حيث انه يربط بالدور والافنية فجاز ان يكون لحمه نجسا ولعابه طاهرا فاستوى الخبران في حق اللعاب وعن الثاني بانا قد غلبنا الحرمة في حق اللحم واما في حق السود فانا لا نغلب الحرمة والنجاسة لان ترجيح المحرم للاحتياط والاحتياط في السور في عدم الترجيح حتى يضم اليه التيمم فيخرج عن العهدة بيقين **فان قلت** الاحتياط في حق الوضوء ان كان في عدم الترجيح فالاحتياط في حق الشرب ونحوه في الترجيح فلم اعتبر جانب الوضوء دون الشرب **قلنا** الطهارة في الصلوة الزم اما في الشرب فغير لازم فاعتبروا جانب اداء الصلوة في تقرير الاصول **فان قلت** في الجمع بين الوضوء والتيمم احتمال تنجس الاعضاء **قلت** لا احتمال اذ السور طاهر انما الشك في الطهورية ولو سلم ففي الاكتفاء بالتيمم احتمال اداء الصلوة مع الحدث وفي الجمع احتمال ادائها مع الخبث والصلوة مع الخبث جائز عند الضرورة ومع الحدث لا يجوز في الصحيح من المذاهب وعن الثالث انا انما حكمنا بطهارة الماء في صورة اخبار العدلين باعتبار ان خبر الطهارة راجح لتايده بالاصل اذ الماء في الاصل طاهر او باعتبار ان الخبرين لما تعارضا تساقطا فعملنا بالاصل وسور الطاهر وفي الحمار لا يمكننا العمل بالاصل وان كان اصل الماء هو الطهارة لان الاصل في اللعاب المختلط سويته بالماء حتى يعمل به وقد تعارض فيه الخبران فوقع الشك فيما اختلط سويته **فان قلت** الاصل في اللعاب هو النجاسة لتولده من اللحم النجس **قلنا** اعتباره باصله غير ممكن لما فيه من نوع ضرورة ولا ضرورة في اللحم اصلا فبقي مشكوكا **قوله** وعن ابي حنيفة رحمه الله نجس ترجيحا للحرمة والنجاسة **فان قلت** لا يترجح النجاسة فيما اذا اخبر عدل بطهارة الماء واخر بنجاسته فكيف يترجح هنا **اجيب** بان النجاسة انما يترجح عند تساوي الدليلين اما اذا ترجح دليل الطهارة فالعمل بالراجح واجب وفي مسئلة العدلين قد ترجح خبر الطهارة بالاصل فيجب العمل به وفي مسئلتنا لا رجحان لاحد الدليلين بشيء من اسباب الترجيح فعملنا بخبر النجاسة احتياطا **قوله** والبغل من نسل الحمار فيكون بمنزلته **قلت** ان كان البغل من الفرس والاتان فالجواب ظاهر واما اذا كان من الحمار والرمكة فكذلك اذ الولد يتبع الام في كثير من المسائل حتى لو نزى الذئب على الشاة يضحي بالولد والمتولد من ظبي ونعجة كالشاة في وجوب الزكوة عند كمال النصاب وجواز التضحية اعتبارا بالام فيجب ان يكون سوره كسور الفرس ايضا اعتبارا بامه كما اعتبر بالام في المسائل المذكورة وجوابه ان الولد جزء للاب والام جميعا غير انه ينفصل منه وهو ماء ومنها وهو حيوان فاعتبر جانبها فيما يتعلق بخصوص الحيوانية كالرق والحرية وصيرورته حلالا بالذبح

وصح

وصحة التضحية بها ووجوب الزكوة فيه على اعتبار عدد مخصوص كبلوغه اربعين او اربعين واما فيما يعم الحيوانات وغيرها كالطهارة والنجاسة فلا يمكن فيه الحاقه باحدهما بعينه فيؤخذ فيه بالاحتياط كالمولود بين الحمار والرمكة اذ الاحتياط في اثبات الشك في سوره **فان قلت** فيجب ان يكون سور المولود بين الذئب والشاة نجسا احتياطا **اجيب** بانه لما وجب اعتباره بالام فيما يتعلق بخصوص الحيوانية وجب القول بحل المولود بينهما وصحة التضحية بها ومن ضرورة حله بالذكوة طهارة سوره لامتناع ان يكون سوره نجسا بلا اختلاط النجاسة مع كون لحمه ماكولا فتعذر القول بالاحتياط في السور لوجوب الحاقه بالام في الحل المستلزم لطهارة السور بخلاف المولود بين الحمار والرمكة لان جانب الام لا يوجب حله بالذكوة حتى يجب القول بطهارة السور بالضرورة لان لحم الفرس مكروه عند ابي حنيفة رحمه الله كراهة التحريم فبقي التعارض في سوره والاحتياط في اثبات الشك **فان قلت** كما ان الحل بالذكوة من خواص الحيوان كذلك حرمة الاكل للاحترام لا للنجاسة من خواص الحيوان فيجب ان يلحق البغل المولود بين الحمار والرمكة بالام في حق اثبات الحرمة لاجل الكرامة والحرمة الثابتة لاجلها يستلزم الطهارة **اجيب** بان الحاقه بالرمكة في حكم التحريم لاجل التكريم متعذر لانتفاء جهة الكرامة فيه وهو كونه الة الجهاد اذ البغل لا يصلح للجهاد حتى ان صاحب البغل كالراجل يستحق سهما واحدا والجزء قد يخالف الكل عند الاختلاف فيما هو مناط الحكم كالمشكل يخالف سائر اجزاء الدم **قوله** لانها اقوى او هو منسوخ بها **فان قلت** كيف يصح دعوى النسخ من الشافعي رحمه الله وهو لا يقول بجواز نسخ السنة بالكتاب **قلت** له في نسخ السنة بالكتاب قولان الا ظهر من مذهبه انه لا يجوز والاخر يجوز وهو اولى بالحق كذا ذكر السمعاني من اصحاب الشافعي رحمه الله في القواطع او يقال قوله لانها اقوى راجع الى مذهب الشافعي وقوله او هو منسوخ بها راجع الى مذهب ابي يوسف رحمه الله **قوله** وليلة الجن كانت غير واحدة **قلت** سلمنا ولكن ما توضأ فيه النبي عليه السلام بنبيذ التمر ليلة الجن لم يثبت الا بمكة فقد روى ابو رافع عن ابن عباس رضي الله عنه ان النبي عليه السلام خطب ذات يوم وقال ليقم معي من لم يكن في قلبه مثقال ذرة من كبر فقام ابن مسعود رضي الله عنه فحمله رسول الله عليه السلام مع نفسه فقال ابن مسعود رضـ لما خرجنا من مكة خط رسول الله عليه السلام حولي خطا وقال لا تخرج عن هذا الخط فذهب يدعو الجن ثم رجع بعد طلوع الفجر وقال لي هل معك ماء فقلت لا الا نبيذ التمر فقال تمرة طيبة وماء طهور فاخذ وتوضأ به وصلى الفجر فعلم ان التوضي بنبيذ التمر كان بمكة ولم يثبت انه كان في غيره فيصح دعوى النسخ الا ان يقال روى ذلك قال سمعت ابن مسعود يقول كنت مع رسول الله

عليه السلام ليلة الجن فقال يا نبي بعض الليل امعك ما فقلت لا الا اداوة فيها نبيذ التمر
فقال عليه السلام ثمرة طيبة وماء طهور واخذ فتوضا به فقيل ذكر انه عليه السلام فقال له هذا
القول في بعض الليل وذكر في رواية رافع انه قال له ذلك بعدما طلع الفجر فالظاهر ان هذه
الليلة كانت غيرها ولي فيتعدد الليالي التي توضا فيه بنبيذ التمر فلا يصح دعوى النسخ ولكن
اول الفجر قبل الاسفار كثيرا ما يسمى ليلا لما فيه نوع ظلمة فلا يكون دليل اختلاف الليالي
قوله وبمثله يزاد على الكتاب فيكون التقدير بحكم الزيادة فان لم تجدوا ماء ولا نبيذ تمر فتيمموا
فان قلت فالنبيذ اذن مثل الماء المطلق فلم ثبت الترتيب بينه وبين الماء المطلق قلت
كانهم اخذوا الترتيب بما روي ابو سعيد عن حماد بن سلمة عن زيد عن علي بن رافع عن
ابن مسعود عن النبي عليه السلام قال له ليلة الجن امعك ماء فقال لا فقال له امعك نبيذ
التمر قال نعم فتوضا به فالسؤال اولا عن الماء ثم عن نبيذ التمر يشعر بالترتيب او نقول طهورية
النبيذ ثبت بفعل النبي عليه السلام على خلاف القياس وقد توضا به عليه السلام عند عدم
الماء فيقتصر على مورده قوله جريا على قضية القياس فان قلت العلة هنا منصوصة حيث
قال النبي عليه السلام ثمرة طيبة وماء طهور فهذا اشارة الى ان مخالطة الطيب بالماء
الطهور لا يخرجه عن الطهورية وان لم يبق ماء مطلقا ولا خفاء ان سائر الانبذة يشارك نبيذ
التمر في هذا المعنى فينبغي ان يقاس عليه اذ القياس بالعلة المنصوصة كالنص المعلل بها ان
ظنيا فظني وان قطعيا فقطعي اجيب بان هذا ليس بتصريح بالعلة فانه عليه السلام لم يذكر
لفظا يدل على التعليل وضعا وانما صرف قبيله الا انه حمل على التعليل دفعا للاستبعاد
والعلة لا تعرف بالحكم بها بطريق القطع بل بالظن فيكون القياس به ايضا ظنيا فلا يصلح لتقييد المطلق
القطعي ومنصوصية العلة لا يوجب قطعية القياس مطلقا كما عرف جميع ذلك لكن ما اشار اليه قوله
عليه السلام ثمرة طيبة وماء طهور من ان اختلاط الماء بالطيب لا يخرجه عن الطهورية متروك
الظاهر اجماعا على ان الطاهر المختلط بالماء اذا غلب عليه يخرجه عن الطهورية فلا يصح ان
يزاد بهذه الاشارة المتروك ظاهرها على كتاب الله تعالى واما التوضي بنبيذ التمر فقد ثبت
بفعل النبي عليه السلام لا بهذه الاشارة وفعله مشهور يصح الزيادة به على الكتاب والله اعلم

باب التيمم

قوله او خارج المصر بالرفع عطف على قوله مسافرا وبالنصب
عطف على محل ومسافرا فان قلت خارج الدار لا ينتصب بتقدير الحرف فلا يقال زيد خارج الدار
بل من خارجه فلا يكون النصب عطفا على محل الجار لان التقدير حينئذ من لم يجد الماء خارج
المصر ايضا عطف المفرد على الجملة فيجوز اجيب بان سيبويه جوز زيد خارج الدار على انه المبهم

من النصب على الظرفية واما على الحالية فلا وهنا حال اي حال كونه خارجا من المصر
وعطف المفرد على الجملة جائز اذا كان لها محل من الاعراب ثم قوله ومسافرا او خارج
المصر تصريح بجواز التيمم لمن خرج من المصر غير مسافر لا كما زعم البعض انه لا يجوز لمن خرج
من المصر الا اذا قصد سفرا صحيحا واشارة الى انه لا يجوز التيمم لعادم الماء في المصر لانه نادر
وقد نص عليه في المبسوط والمحيط وذكر في الاسرار اذا عدم الماء في المصر تيمم لتحقق العجز
حقيقة والنادر اذا كان متناول النص يجب اعتباره لان في المصر تيمم عدم اعتباره
بنوع من الراي ولا معتبر بالراي بمقابلة النص الا انهم بنوا على عادة المعتاد واعرضوا عن
الشذوذ فكان التقييد بقوله او خارج المصر اتفاقيا ثم ما ذكرنا من اشتراط السفر الصحيح
في رواية وعدمه في اخرى بناء على التاويلين في قوله تعالى وان كنتم مرضى او على سفر
او جاء احد منكم من الغائط او لامستم النساء فتيمموا احدهما ان او في او جاء بمعنى الواو والتقدير
والله اعلم وان كنتم مرضى او على سفر وقد كنتم محدثين او على جنابة فتيمموا اذ الحدث
او الجنابة شرط لوجوب التيمم على المريض او المسافر العادم الماء فلا يكون بينهما مقابلة
حتى يصح عطفه باو المقتضية للتقابل بين المعطوف والمعطوف عليه فلا بد من جعله
بمعنى الواو وصرفه الى الشرطين جميعا وعلى هذا يجب ان يكون المرض او السفر شرطا
للتيمم ولا يجوز لغيرهما وقد قيل به وثانيهما ان يجعل قوله او جاء الى اخره تعميما بعد تخصيص
كانه قيل ان كنتم مرضى او على سفر وكنتم محدثين او على جنابة سواء كنتم مرضى او مسافرين
او لم تكونوا كذلك فتيمموا فيجوز التيمم لكل من لم يقدر على استعمال الماء وان لم يكن مريضا
او مسافرا وقد قيل به قوله وبين المصر الى موضع الماء كان بالمصر عن موضع الماء لان
المصر معدن الماء يوجد فيه غالبا قوله لان التفريط يأتي من قبله فان قلت
ربما لا يكون مفرطا لمن وجد الماء بغتة ولم يبق من الوقت ما امكنه الصلوة بالوضوء
فقد قيل بكونه مفرطا وجاز له التيمم كمن خاف فوات العيد او الجنازة وايضا لا خطاب
قبل تضيق الوقت فلا تفريط اجيب بانه اذا لم يكن مفرطا فعدم الجواز بما اشار اليه المصنف
فيما سيأتي من الدليل العام بقوله وكذلك اذا خاف فوت الوقت لو توضا لم يتيمم ويتوضا ويقضي ما فاته
لان الفوات الى خلف كلا فوات فلم يكن متضررا وخوف الفوات في العيد والجنازة
قد يكون لامر سوى التقصير كحضور الجنازة بغتة وكون يوم العيد يوم زحمة واستبداد
الامام باقامتهما فاحتاج الى التيمم دفعا للضرر عنه اما الوقتية فلا سبب فيه سوى التقصير وبان
الخطاب بالصلوة ان كان عند التضيق فهو مخاطب بالطهارة بحيث يتمكن من الشروع في الصلوة

عند التضيق نفي اخر التطهير الي ان عجز عن الصلوة مهما نعل تصر فلا يعذر ثم التحقيق ان
يقال ان التيمم مشروع عند عدم القدرة علي استعمال الماء وخوف الفوت لا بعدم القدرة اذ الاستطاعة
علي استعماله انما تنعدم بعدم الماء او بتحرجه في استعماله ولا شي من ذلك عند خوف الفوت الا يقال
بل يتحرج فانه لو لم يتيمم آثم بترك الاداء لانه انما يأثم اذا كان التاخير بتقصيرمنه بان اخر الاداء
مع وجود الماء الي ان يتضيق الوقت فكان التحرج بالتقصير والحرج اللاحق بتقصير العبد غير
معتبر حتي انه يخاطب بالصلوات المتكثرة والصيامات المتعددة الفي فوتها بتقصيره مع انه متحرج
في ادائه بل هو غير قادر عليه في النفس الاخير واما اذا لم يكن مقصرا بان علم بالماء وليس في
الوقت سعة بحيث يتوضأ ثم يصلي فانه لا يأثم في هذه الصورة بترك الاداء وبالجملة ان خوف الفوت
لا بعدم القدرة الا من حيث تحرجه بخوف الاثم بترك الاداء ولكن هذا حرج جاء من قبله بتقصيره
وذلك غير معتبر لما ذكرنا فهذا هو معني قوله لان التفريط جاء من قبله فتامل **قوله** واعتبر
الشافعي خوف التلف **قلت** قد ذكر في الحاوي وشرحه ان من يخاف بطوء برء العلة او زيادتها
جاز له التيمم وعلل بانا لا نوجب شراء الماء باكثر من ثمن المثل لما فيه من الضرر ومعلوم
ان الضرر هنا اكثر وهذا تصريح بان خوف التلف ليس بشرط عند الشافعي رحمه الله ثم ان الشافعي
يعتبر مرضا يخاف معه محذورا في العاقبة او هو تألم في الحال ولا يخاف محذورا في العاقبة فلا
يجوز له التيمم عنده لانه ليس بضرر بدليل وكانه لا يعتبر نفس الضرر بل يعتبر الضرر الثقيل
قوله وهو مردود بظاهر النص **فان قلت** هذا مطلق لا يمكن اجراؤه علي اطلاقه فان
المرض الذي لا يضره الماء لا يبيح التيمم اجماعا فيحمل علي اخص الخصوص والمرض الذي يخاف
منه تلف النفس او العضو مراد بالاجماع فسقط ارادة غيره **قلنا** بل هو مطلق قد قام الدليل
وهو الاجماع علي تخصيص المرض الذي لا يضره الماء فيبقي ما وراءه تحت النص لعدم الدليل علي
تخصيص الزكي والفرق بين العام الذي لا يمكن اجراؤه علي العموم وبين العام الذي خص
عنه البعض بالدليل قد ذكرنا قبل او نقول قوله تعالي فلم تجدوا ماء لعل لم يقدروا علي استعمال
في جميع الشروط كلها فيكون التقدير وان كنتم مرضي فلم تقدروا علي استعماله وهذا يجري علي ظاهره
لان المرض الذي لا يقدر معه علي استعمال الماء مبيح للتيمم مطلقا وعدم القدرة كما يثبت بخوف
التلف يثبت بخوف الازدياد ايضا فلا معني لاشتراط خوف التلف **قوله** ولقوله عليه السلام
التيمم ضربتان ضربة للوجه وضربة للذراعين وهو حجة علي ابن سيرين بانه ثلث ضربات ضربة للوجه
وضربة للكفين وضربة للذراعين وقيل ضربة للوجه وضربة للذراعين وضربة لهما وعلي عطاء ومكحول
والاوزاعي واحمد واسحاق وابن المنذر وعامة اصحاب الحديث فان الواجب عندهم ضربة واحدة

علم

للوجه ٢

للوجه واليدين والكفين وعلي الشافعي في قوله القديم بانه الي الرسغ وعلي الزهري
بانه الي الاباط وعلي مالك بانه الي نصف الذراع **قوله** فلا بد من اعتباره وما قاله الا انه نادر
قلنا النادر اذا كان متناول النص وجب اعتباره الا ان عدم اعتباره بنوع من الداعي ولا
معتبر به مع وجود النص والنص يقتضي ان يصح لمن هو عادم الماء في المصركان او في
غيره **قوله** قاله ابن عباس رضي الله عنه **فان قلت** تاويل الصحابة ليس بحجة بالاجماع انما
الخلاف في مذهبه **قلت** لم يذكر قوله احتجاجا بل تاييدا كانه قال المراد بالطيب هنا
المنبت لانه احتمل الظاهر والمنبت غير ان المنبت متيقن لانه مراد بكل حال اما
لو اريد المنبت فظاهر وكذا لو اريد الظاهر لانه يتناول المنبت وغيره فكان المنبت
متيقنا فيوخذ به ويترك المحتمل كيف وقد روي عن ابن عباس رضي الله عنه انه
اراد بالظاهر المنبت ولو لم ينقل عنه ذلك لقلنا به لكونه متيقنا فكيف وقد روي عنه
ذلك فكان ذكر قوله للتاييد دون الاحتجاج وتاويل الصحابة يصلح مويدا ان لم يصلح
حجة او نقول تاويل الصحابي ان لم يكن حجة علي غيره فمذهبه حجة وتاويل ابن عباس
رضي الله عنه الطيب بالمنبت يستلزم ان لا يصح التيمم عنده الا بالمنبت وكان هذا التاويل
علي خلاف مذهبه فيجب علي غيره ان يقلده في مذهبه المستدل عليه بهذا التاويل
فالمذهب قد يثبت عيانا وقد يثبت استدلالا وان كان كان لا يجب تقليده في هذا
التاويل فكان التمسك بهذا التاويل تمسكا بمذهب الصحابي رضي الله عنه لا بتاويله والله اعلم
قوله وينفض يديه بقدر ما يتناثر لما روي عمار انه عليه السلام ضرب بكفيه الارض ونفخ
فيهما ثم مسح بهما وجهه وكفيه وفي رواية قال اجنبت النبي عليه السلام فقال انما يكفيك ان
تضرب بيديك الارض ثم تنفخ ثم تمسح بهما وجهك وكفيك ولان الواجب هو المسح بكف موضوع
علي الارض لا استعمال التراب لان استعماله مثلة **قوله** والحدث والجنابة فيه سواء في
النواقض اجمع العلماء علي جواز التيمم من الحدث وكذلك اجمع اهل هذه الاعصار ومن قبلهم
علي جوازه للجنب والحائض والنفساء ولم يخالف فيه احد من السلف والخلف الا ما جاء عن
عمر بن الخطاب وعبد الله ابن مسعود رضي الله عنهما رجعا عنه وقد جاءت بجوازه للجنب
الاحاديث الصحيحة المشهورة **قوله** بكل ما كان من جنس الارض قيل هو ما لا يحترق ولا
يصير رمادا بالنار ولا يلين ولا ينطبع **قلت** ذكر في المحيط ان التيمم بالرماد لا يجوز مع انه
لا يحترق ولا يصير رمادا ثانيا وكذا لا يلين ولا ينطبع الا انه يقال الرماد محترق
لانه شي قد قبل الاحتراق وان لم يبق قابلا له بعد ما قبله بالفعل مرة والمراد بقوله

التيمم

الام

قوله كيلا يصير مثله قلت
فيه اشارة م

بالا يحترق ما لا يقبل الاحتراق لا بالفعل ولا بالصلاحية فيخرج الرماد لانه يقبل الاحتراق بالفعل
وكذا يخرج نحو الحنطة التي يقبل الاحتراق بالصلاحية ثم بالحجر نا انه يحترق حتى يصير نورة لا
ان يقال المراد بقوله لا يحترق ان لا يصير رمادا والحجر لا يصير رمادا بل نورة والنورة
غير الرماد لغة او يقال المراد بما لا يحترق ما لا ينتقل من النار ولا يصير رمادا والنار لا
ينتقل بالحجر وان كان الحجر يحترق بالنار التي ينتقل بها غيره قوله حتى يصعدون اي
لا ترتفع يقال صعد على الجبل اي ارتفع فعيل بمعنى الفاعل او لانه يصعد عليه فعيل
بمعنى المفعول فيك ومن قال فعيل بمعنى فاعل او مفعول من الصعود ففيه نظر ووجه
النظر والله اعلم ان الصاعد هو المنتقل من السافل الى العالي وما ظهر من اجزاء
الارض ليس كذلك وكذا ما على الارض فلا يصح تسمية شيء منها صاعدا قوله او هو مرادا
اجماعا رد دا ما اوهما في النكتة الثانية اذ لا دليل على الاجماع سوى اشتراط الطهارة اجماعا
وهو لا يصلح دليلا لجواز ان يكون اشتراط بدلالة النص وكيف يصح دعوى الاجماع وابو يوسف
يقول المنبت والا عموم للمشترك فلا يمكن ان يريد به الطاهر اولا ان ارادة الظاهر لم ينقل
من الخصم فاحتمل انه اشترط الطهارة بعبارة هذا النص فحينئذ كان الظاهر مرادا اجماعا واحتمل
انه اشترطها بدليل اخر فحينئذ كان الطاهر مرادا لانه الليق بموضع الطهارة قوله ثم لا يشترط
ان يكون عليه غبار لاطلاق ما تلونا وهو قوله تعالى فتيمموا صعيدا طيبا بلا فصل بين ما يكون
عليه غبار ولم يكن فان قلت ذكر في المائدة فامسحوا بوجوهكم وايديكم منه لعل من الصعيد
وحقيقة من للتبعيض عند ابي حنيفة ومسح بعض من التراب لا يتاتى في الصخر الذي لا غبار
عليه وروي عن ابي الجهم بن الحارث ابن الصمة قال مررت على النبي عليه السلام وهو
يبول فسلمت عليه فلم يرد حتى قام الى جدار فحته بعصا ثم وضع يده وايضا لو لم يجب استعمال
التراب بل وجب المسح بكف موضوع على الارض لا يكتفي بضربة واحدة كما ذهب اليه اكثر اصحاب
الحديث لما روينا من حديث عمار وحيث لم يكتف بها بل اشترط الضربتان علم ان استعمال جزء
من الصعيد شرط وذلك ان الضربة الثانية انما شرطت لان التراب بالضربة الاولى
يصير مستعملا فلا يكتفي به ولو لم يجب استعمال التراب لم يكن لاشتراط الضربة الثانية
معنى وايضا النبي عليه السلام سمى التراب طهورا والطهارة لا تحصل الا باستعمال المطهر
وما عرفنا الطهور الا الماء اصالة والتراب خلفا عنه فلا بد من استعماله وما ذكر ان
استعمال التراب مثلة قلنا بانه مثلة اذا استعمل الكثير اما في استعمال القليل فلا كيف ولو
كان استعمال القليل مثلة لما جاز التيمم بالتراب ونحوه مما يلتزق بالكف لانه لا يخلو عن

القليل استعمال اجيب بان استعمال التراب لو كان شرطا لوجب استعماله في جميع
الوجه والذراعين ضرورة اشتراط الاستيعاب في التيمم واستعماله على وجه الاستيعاب
يؤدي الى المثلة وهي منسوخة بالاجماع فتعذر القول بوجوب استعماله حقيقة فاوجبنا
استعماله حكما وذلك بان استعمل بدلا موضوعة عليه تنزيلا للآلة الموضوعة عليه منزلته
عند تعذر استعماله حقيقة بدلالة الاجماع على نسخ المثلة وبهذا خرج الجواب عن الاية
وذلك ان كلمة من ان كانت حقيقة للتبعيض فحمله عليه هنا متعذر لانه يؤدي الى
المثلة فيجعل للبيان او نقول لما اقمنا اليد الموضوعة على التراب موضعه وجعلنا المسح
به كالمسح بالتراب امكن ان يجعل من للتبعيض ويجعل الواجب مسح بعض التراب
لكن حكما باقامة اليد الموضوعة عليه مقامه على ان قوله فتيمموا صعيدا طيبا مطلق
عن اشتراط الغبار فلا يجوز تقييده بدليل ظني وقوله فامسحوا بوجوهكم وايديكم منه ظني
في اشتراط لان كون من حقيقة للتبعيض مختلف فيه فلا يقطع احتمال كونه لابتداء الغاية
والبيان واما عن الحديث فلانا لا نسلم ان الحت كان ليلتزق التراب بيده بل جاز ان
يكون لداع اخر لكون الجدار مطينا بالسرقين ونحوه كما هو المتعارف وبهذا خرج الجواب
عن الثالث والرابع ايضا وذلك ان اليد لما قامت مقام التراب عند وضعها عليه صار
مسحه كمسح التراب والتراب المأخوذ مرة واحدة لا يكتفي به لما عرفت ضرورة استعماله
فكذا اليد الموضوعة عليه لقيامه مقامه والشيء القائم مقام الغير يعطى له ذلك الغير
ويكون في حكمه ثم اليد لما قامت مقام التراب اخذ استعماله حكم استعمال التراب المطهر
فوجد استعمال المطهر بطريق وجب علينا استعماله وهو استعمال بدل موضوعة عليه قوله
فلا يخالف في وصفه ولان الشرع جعل التراب طهورا عند عدم الماء حيث قال التراب
طهور المسلم ما لم يجد الماء فالطهور يطلق على في الطهارة نوعي او لم يبق كالماء فلا معنى
لاشتراط النية قوله او جعل طهورا في حالة مخصوصة قال شيخ الاسلام الشرع جعل
التراب طهورا بشرطين عدم الماء وان يكون التيمم للصلوة لان قوله تعالى فلم تجدوا
ماء فتيمموا بناء على قوله اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا والمراد فاغسلوا لاجل الصلوة فكذا
قوله فتيمموا لاجل الصلوة ولو نص على هذا كان ارادة الصلوة شرطا ليصير طهورا فكذا
اذا ثبت هذا بدلالة وفيه بحث وذلك ان قوله عليه السلام التراب طهور المسلم ما لم يجد
الماء يقتضي طهورية التراب مطلقا غير مقيد بحال ارادة الصلوة فتقييد هذا المطلق
بدلالة اية التيمم اما باعتبار ان قوله تعالى فتيمموا معلق على ارادة الصلوة ولا وجه اليه

يشكل

بالصلاحية

وهذا تحرير اذ القابل للاحتراق انما هو الخشب دون
الرماد فالجواب ان الرماد وان لم يقبل الاحتراق
الان فهو قد قبله اصلا والمراد بجنس الارض
ما لا يقبل الاحتراق اذا بالاحتراق لا اصلا ولا محل
فيه الرماد لانه قبل الاحتراق حين كان خشبا

استعمل

اذ المعلق هو وجوب التيمم ولا يلزم من تعليق الوجوب تعليق الصحة ولو سلم فالتعليق
لا يقتضي العدم عند العدم عندنا او باعتبار ان الشرط اذا خرج مخرج الجزاء
يتقيد به فيكون المعنى فتيمموا لاجل الصلوة ولا وجه له ايضا اما اذا كان قيدا للوجوب
فظاهر اذ لا يلزم من تقييد الوجوب تقييد الواجب وكذا اذا كان قيدا للواجب بمعنى فالواجب
عليكم هو التيمم الذي لاجل الصلوة اذ لا يلزم من كون المامور به هو التيمم الذي لاجل
الصلوة ان لا يكون مطهرا الا وان يكون لاجلها الا يرى ان الوضوء المامور به هو ما يكون
لاجل الصلوة ثم هو مطهر وان لم يكن لاجلها فكذا التيمم ثم غاية ما يمكن هنا ان يقال
انهم اجمعوا على ان التيمم طهارة ضرورية وان الضرورة مقدرة بقدرها فكانت طهورية
التراب وحصول الطهارة بالتيمم مقيدا بحال ارادة الصلوة بدلالة هذا الاجماع اذ لا
ضرورة بدون ارادتها او يقال قوله عليه السلام التراب طهور المسلم ما لم يجد الماء
معلل بالحاجة الى اقامة التكاليف التي لا تصح الا بالطهارة عن الحدث يتعين بذلك التقييد
بالمسلم لانه المحتاج الى اقامتها فيتقيد بوقت ارادتها اذ لا حاجة قبلها بخلاف الماء فانه ما
جعل مطهرا لحاجة اقامة التكاليف حتى يتقيد عمله بحال ارادتها بل هو مطهر بالطبع
فلا يحتاج في عمله الى النية كالسكين في عمل القطع والطعام في دفع الجوع وهذا التعليل
من قبيل الدلالة فيصح ترك الطلاق عبارتها والله اعلم قوله ولا يشترط ثم اذا نوى الطهارة
او استباحة الصلوة اجزاه وهذا عندنا وعند الشافعي لا بد من نية استباحة الصلوة او غيرها
مما يفتقر الى الطهارة ولا يجوز نية الطهارة لانها رفع الحدث والتيمم لا يرفعه لقوله عليه
السلام لعمرو ابن العاص لما تيمم عن الجنابة لشدة البرد في غزوة ذات السلاسل يا عمرو صليت
باصحابك وانت جنب فقال عمرو سمعت الله يقول ولا تقتلوا انفسكم فضحك النبي عليه السلام
ولم ينكر سماه جنبا بعد التيمم ولانه لو رفع الحدث لما بطل الا بعروض الحدث وانه يبطل برؤية
الماء واذا لم يرفعه لم يجز نية رفعه والطهارة رفع الحدث فلا يجوز ايضا ولنا قوله عليه
السلام التراب طهور المسلم ما لم يجد الماء فانه يفيد ان التيمم طهارة موقتة الى وجدان الماء
قوله ولا يشترط نية التيمم للحدث والجنابة وهو الصحيح وقيل لا بد من التمييز فينوي الحدث
او الجنابة كالصلوة شرط لها التعيين لنا انها شرطت ليصير طهارة وقد حصلت ولهذا لو تيمم للفرض
جاز النفل به كذا في الكافي وقد يشكل بما ذكرنا بعد هذا حيث قال جنب على بدنه لمعة
احدث قبل ان يتيمم يتيمم لهما واحدا ناويا لهما لان التيمم لا يكون طهارة بلا نية فلو لم ينو عنهما
بقي التيمم في حق احدهما بلا نية فلا يكون طهارة في حقه هذا لفظه فلو لم يجب تعيين النية للحدث

في التيمم للحدث او الجنابة وجب ان يكتفي في المسئلة المذكورة بنية الطهارة ولا يجب النية
للحدث والجنابة جميعا او يكتفي بنية احدهما كما روي عن محمد رحمه الله في الجنب اذا تيمم يريد به
الوضوء اجزاه من الجنابة لان التيمم طهارة فلا يجب نية اسبابها كالوضوء قوله ولهما ان
التراب ما جعل طهورا الا في حال ارادة قربة مقصودة لا تصح بدون الطهارة فان قلت التيمم لمس
المصحف ودخول المسجد جائز وليسا بقربتين مقصودتين بل المقصود من المس القراءة ومن
الدخول الصلوة اجيب بان المراد بالقربة المقصودة ما ان لا يكون تابعة لعبادة اخرى وجوبا وسقوطا
كالوضوء والمس والدخول ليسا كذلك لانهما ليسا بتابعين للقراءة والصلوة وجوبا وسقوطا وان كانا تابعين
لهما غرضا وقد اجيب بانه ارادة الطهورية المطلقة لا يثبت للتراب الا حال ارادة قربة مقصودة
والتيمم للمس والدخول يفيد الطهارة في حقهما على الخصوص حتى لا يجوز به الصلوة عند
العامة وهذا لان الشارع شرط لجواز الصلوة بالتيمم ارادة الصلوة حيث رتب قوله فتيمموا
على قوله اذا قمتم فيكون المعنى اذا قمتم الى الصلوة فتيمموا لاجل الصلوة فلا يجوز الصلوة
الا بتيمم لاجل الصلوة ولان التيمم طهارة ضرورية فلا يفيد الطهارة الا في حق عبادة قصدت
به فلو نوى به مس المصحف او دخول المسجد يثبت الطهارة في حقهما والطهارة الثابتة
بضرورة اقامتهما ادنى من الطهارة التي تثبت بضرورة اقامة الصلوة لانها احوج الى
الطهارة منهما حتى لا يسقط الطهارة عن الصلوة بحال ويسقط في حق المس والدخول
عند العذر فيثبت الطهارة حسب اقتضاء عبادة قصدت بالتيمم ان كاملا فكامل وان قاصرا
فقاصر واقتضاء المس والدخول للطهارة قاصر بالنسبة الى الصلوة فيثبت بنيتهما طهارة
قاصرة فلا ينوب عن الطهارة للصلوة اذ الادنى لا ينوب عن الاعلى بخلاف العكس والله
اعلم قوله والاسلام قربة تصح بدونها ولو كان لا تصح بدونها لكان الكافر اهلا للتيمم
ويصح تيممه بنية الاسلام كتيمم المسلم بنية الصلوة فهذا التعليل اولى من التعليل بانعدام
اهلية الكافر للتيمم يعرف بالتامل قوله بخلاف سجدة التلاوة لانها قربة مقصودة
لا تصح بدون الطهارة فان قلت لو كانت سجدة التلاوة قربة مقصودة لصح النذر بالسجدة
المجردة لان كل ما هو عبادة مقصودة فالنذر بمثله صحيح وقد صرح الامام فخر الاسلام في
اصوله بانها ليست بمقصودة واستدل عليه بعض المشايخ بعدم صحة النذر بها اجيب بان النذر
انما يصح بالعبادة المقصودة الواجبة علينا في الجملة اذا كان جنسها مشروعا لنا والسجدة
المجردة غير مشروعة بطريق النفل عند ابي حنيفة رضي الله عنه فلا يلزم بالنذر ضرورة اذ النذر
هو ايجاب النفل فما لم يكن مشروعا لنا بطريق النفل لم يصح ايجابه بالنذر وعن هذا ظهر ان

قوله لانه قربة مقصودة
كما في جار ... بنية الصلاة وانما
الاسلام فلا يصح بنيته اولى
عنه ان التيمم لم يشرع الا لضرورة اقامة عبادة
لا تصح الا بالطهارة والاسلام
فهو لا يحتاج في اقامته الى الطهارة
قوله لانه ليس بقربة مقصودة
اي انه ليس بقربة مقصودة فهو محتاج الى الطهارة
والتيمم ما شرع الا لاقامة عبادة تحتاج الى
الطهارة سواء كانت مقصودة او غير مقصودة
الاطلاق قوله عليه السلام التراب طهور المسلم ما لم يجد
الماء

المستدال بعدم صحة النذر علي عدم كونه عبادة مقصودة مشكل لجواز ان يكون عدم صحته بناء
علي انه غير مشروع نفلا فلا يكون دليلا علي عدم كونها مقصودة اللهم الا ان يبني الاستدلال
علي قول من يري السجدة الواحدة مشروعة نفلا ولكنه ايضا مشكل ذكرناه في شرحنا للبزدوي
قوله وقال زفر يبطل تيممه لان الكفر ينافيه وذلك ان الشارع جعل التراب طهور المسلم
فلا يكون طهورا في حق الكافر قلنا نعم انه جعل التراب طهور المسلم ومن قد كان مسلما حين استعمله
فوقع مطهرا ومتي حصلت الطهارة لم يبطل بالارتداد لان الكافر اهل للطهارة ولكن
الخصم ان يقول لما خص المسلم بالذكر في قوله عليه السلام التراب طهور المسلم علم ان محل
عمل التراب في حق افادة الطهارة هو المسلم لان عمله فيها غير معقول ومورده المسلم فيقتصر
عليه فلم يكن الكافر محلا لعمله وما يرجع الي المحلية فالابتداء والبقاء فيه سواء كالمحرمية في
باب النكاح فكما لا يقبل تيمم الكافر الطهارة ابتداء لعدم المحلية لا يبقي تيمم الكافر ايضا
لبطلان المحلية ثم قد يقال في ترجيح مذهب زفر ان وصف العبادة لا ينفك عنه عن
التيمم وان تيمم المسلم عبادة عنده وان لم ينو فانه لا يشترط النية فيما تعين للعبادة كما في ان
الامساك في نهار رمضان صوم عنده بلا نية فكذا التيمم عبادة عنده وان لم ينو والكافر ليس
باهل للعبادة فلا يصح تيممه ويبطل بالارتداد وبهذا يتبين تعليل الكافي قول زفر حيث قال
خلافا لزفر لانه عبادة فينافيه الكفر ويبطل بالارتداد كالصوم فانه يعرف ان وصف العبادة
لازم للتيمم لا ينفك عنه وعدم اشتراط النية لا يدل علي وجوده عنده بلا وصف العبادة
لان وصف العبادة عنده لا يحتاج الي النية اذا تعينت عبادة وبهذا يسقط ما يقال ان
الفعل انما يصير عبادة بالنية وهي ليست بشرط في التيمم عنده فيجب ان يكون الكافر اهلا
له عند زفر ووجه السقوط ظاهر قوله ان القدرة هي المرادة بالوجود بخلاف الوجود
في اية الكفارة فان المراد به الملك لانها عقوبة وانما لا يتصور الا بتنقيص المال عن
ملكه او باتعاب النفس فيشترط لها الملك ليتحقق معني العقوبة قوله والنايم عند ابي حنيفة
هو قادر تقديرا لانه يعجز استعمال الماء بعذر من العباد فلا يعتبر ولان النوم باطن لا يوقف
عليه فيتعلق الحكم بالسبب الظاهر وهو المرور علي الماء ولان النوم في حالة السفر علي وجه
لا يشعر بالماء في غاية الندرة فلم يعتبر وفيه بحث اما اولا فلان النوم من العوارض السماوية
فلا يصح قوله بعذر من العباد واما ثانيا فلان النوم مما يقف عليه من ابتلي به الا يري انه يتعلق
به انتقاض الطهارة ولو كان مبطنا لما تعلق به واما ثالثا فلان نسيان الماء في الرحل نادر
اذا كان وضعه بامره مع انه يجوز الصلاة بالتيمم عنده ولان الناذر اذا وجد وقد

ثالث النص فلابد من اعتباره الا يري ان ابا حنيفة رضي الله عنه جوز التيمم لمن خاف
ان يقتله البرد او يمرضه ان اغتسل وهو في المصر مع ان خوف هذه الحالة في المصر نادر ولكن
النص تناوله فلابد من اعتباره فالظاهر هو ما قيل انه لا ينتقض التيمم به اتفاقا وغاية
ما يمكن ان يقال الكلام في النوم الذي لا ينتقض به الطهارة وانه في حكم اليقظة لبقاء
بعض الاستمساك وعدم نقض الطهارة به فاعتبر عدمها ولكن لقايل ان يقول لا نسلم ان الكلام
في النوم الذي لا ينتقض به الطهارة فان الجنب اذا تيمم ثم نام مضطجعا او متوركا ومر علي
الماء بطل تيممه وعادت الجنابة مع ان هذا النوم مضطجعا ليس في حكم اليقظة حتي ينتقض
به الطهارة عن الحدث فعلم ان الكلام في مطلق النوم قوله وهو غاية الطهورية التراب
وتوقيت الطهورية به يشعر بكونها ضرورية ومتي كانت الطهورية ضرورية كانت الطهارة
الحاصلة بها ضرورية ايضا فتتقدر بقدر الضرورة وقد انتهت الضرورة برؤية الماء فينتهي الطهارة
وايضا قوله عليه السلام التراب طهور المسلم ما لم يجد الماء يحتمل ان يكون معناه توقيت عمل
التراب لان التراب يفيد طهارة موقتة الي وقت القدرة علي استعماله ثم ينتهي الطهارة
بالقدرة عليه وهي ضرورة انتهائها عود الحدث السابق ويحتمل ان يكون معناه توقيت الحكم
بكونها مطهرا او توقيت الحكم به لا يوجب توقيت الطهارة فيثبت الطهارة المطلقة لكن حمله
علي الاول اخذ بما هو الاحوط او الاخذ بالمتيقن قوله لان الطيب اريد به الطاهر فان قلت
الارض يطهر باليبس ولا يجوز به التيمم قلت الطهارة منصوص عليه فينصرف الي الكامل والطهارة
باليبس طهارة من وجه لثبوته بالدليل الظني فلا يثبتها ولم النص وسياتيك توضيحه انشاء
الله تعالي قوله ولان الة التطهير فلا بد من طهارته بنفسه وقد يشكل بان الشيء قد يطهر
المحل عن نجاسة اخري مع كونه نجسا بنفسه الا يري ان البول لو استعمل في الثوب النجس يطهر
الثوب عن تلك النجاسة ويكون الباقي نجاسة البول حتي لو كان نجاسة مخففة يعفي اقل من
الربع وان كان لا يعفي من النجاسة الاولي الا قدر الدرهم قوله ويستحب لعادم
الماء الخ وقد يحتاج الي الفرق بين هذا وبين اجتهاد النبي عليه السلام فانه لا حظ له عليه
السلام من الاجتهاد الا اذا انقطع طمعه عن الوحي والفرق ان كون التيمم مطهرا معلق علي عدم القدرة
علي استعمال الماء وقد تحقق بانعدام الماء ولو علقناه علي انقطاع طمعه عنه لكان تقييدا بالراي
واما جواز الاجتهاد للنبي عليه السلام فمعلق علي انقطاع طمعه عن الوحي فلا يجوز قبله قوله ليقع
الاداء باكمل الطهارتين كانه اراد اكملهما وصفا لا ذاتا فلا يرد ان طهارة الوضوء لما كانت
اكمل الطهارتين وجب ان لا يصح امامة المتيمم للمتوضي لامتناع بناء القوي علي الضعيف وذلك

ان كمال صلوة المقتدي وصفا لا يمنع من البناء حتى ان المقتدي اذا اتى بجميع مكملات
الصلوة من الواجبات والسنن والاداب ولم يات الامام بشي من ذلك صح الاقتداء ومع
اختلاف صلوتهما كمالا ونقصانا الا ان هذا لما كان اختلافا في الاوصاف لم يمنع الاقتداء وكذا
اختلاف طهارة المتوضي والمتيمم كمالا ونقصانا ليس باعتبار الذات لما عرف انه ليس احدهما
خلفا عن الاخر انما الخلفية بين الحدثين على ما عرف بل اختلافهما من حيث الاوصاف فلا
يمنع الاقتداء والله اعلم **قوله** ولا يزول حكم الا بيقين مثله وغالب الراي ليس كاليقين فلا
يزول به العجز اليقيني ولا يلغي ايضا فيكون التاخير مستحبا **فان قلت** يشكل بما اذا غلب على
ظنه ان بقربه ماء حيث يجب عليه الطلب ولا يجوز له التيمم مع ان العجز ثابت حقيقة والقدرة
بغالب الراي لا باليقين **اجيب** بانه مغالطة لان الماء اذا كان بقربه في ظنه لا
بل وان تعتبره قادرا على استعماله لاستحالة وجوب الوضوء مع العجز عن استعمال الماء وقدرة
المتيمم على استعمال الماء في اثناء الصلوة يفسدها ومع فوات حتى يجب الاستيناف بعوده
خوف الفوت لانه قد كان خائفا فوات الصلوة مع الامام ان اشتغل بالوضوء قبل ان يصلي
الامام شيئا من الصلوة فلان يكون خائفا فوته ان اشتغل بعد ما صلى الامام منها اولى ومتى عاد
الخوف عاد العجز عن استعماله بالضرورة والعجز عنه يمنع وجوب الوضوء فيؤدي وجوبه
الى عدمه وما ادى ثبوته الى بطلانه كان باطلا ~~**قوله** كان واجدا للماء بغالب رايه~~
~~لا عاجزا~~ **قوله** ان اشتغل بالطهارة اي بالوضوء صرفا للطهارة الى المعهود المتعارف
او المطلق الى الكامل **قوله** ان تفوته الصلوة يشير الى ان المرخص هو خوف فوات
كل الصلوة وهكذا ذكر في بعض الحواشي حيث قال هذا اذا لم يرج ادراك البعض اما اذا كان
يرجو ادراك البعض لا يتيمم **قوله** لانها لا تقضى اشارة الى عدم جواز التيمم عند خوف صلوة
تقضى خارج الوقت وللقائل ان يقول اصل الصلوة الموقتة ولئن كانت تقضى فالمحافظة على
الوقت الواجبة عليه لا تقضى فيجب ان يصح التيمم عند خوف فوت المحافظة عليه كما يصح عند
خوف اصل الصلوة **قوله** وهو الصحيح احترازا عن ظاهر الرواية انه تجزيه التيمم لحديث ابن عباس
انه اذا فجئتك جنازة وانت على غير وضوء فتيمم وصل عليها ولم يفصل قلنا روي عن ابن
عباس انه قال اذا فجئتك جنازة فخشيت فوتها فصل عليها بالتيمم فقد علقه بخوف الفوت وليس
للولي ذلك لتمكنه من الاعادة **فان قلت** ربما لا يتمكن منها بان صلى من هو مقدم على الولي
كالسلطان والقاضي وامام الحي قلنا كانه اراد بالولي ولي الصلوة لا ولي الميت ولا يخاف
الفوت من يلي صلوته **قوله** لانا لو اوجبنا الوضوء يكون واجدا للماء في صلوته فيفسد **فان قلت**

المتيمم اذا احدث في الصلوة فانصرف ثم وجد ماء كان له ان يتوضا ويبني على صلوته كذا ذكره
القاضي الامام فخر الدين في فصل المسح فعلم ان القدرة على الماء بعد انتقاض التيمم
لا يفسد الصلوة **اجيب** بالمنع فقد ذكر في مبسوط شيخ الاسلام ان المتيمم اذا شرع في
الصلوة فسبقه حدث فانصرف ليعيد التيمم فوجد الماء يفسد صلوته لان القدرة على الاصل
قبل حصول المقصود بالخلف يبطل حكم الخلف كما لو وجد المتيمم ماء في خلال الصلوة قبل ان
ينتقض تيممه بالحدث وقد يفرق بان التيمم ينتقض بصفة الاستناد الى ابتداء وجوده عند
اصابة الماء لانه يصير محدثا بالحدث السابق اذ الاصابة ليس بحدث وفي مسئلتنا لم ينتقض
التيمم بصفة الاستناد عند اصابة الماء لانتقاضه بالحدث الطاري على التيمم والقدرة على
الاصل حال قيام الخلف يبطل حكم الخلف ولم يوجد القدرة عليه حال قيام الخلف وذكر
في الحميدي في الجواب عن الفرق المذكور لم حكم الحدث السابق عند رؤية الماء لا يستند
الى ابتداء وجوده فانه لو شرع بالتيمم في صلوة النفل ثم راى الماء يلزم القضاء لصحة
شروعه في الصلوة باعتبار عدم الاستناد وهذا لنفيه وهو ان عود الحدث السابق حكم
انتقاض التيمم برؤية الماء والرؤية حصل في الحال فيثبت الانتقاض فيقتصر عود الحدث
السابق ايضا على الحال وانما يمنع البناء لبطلان حكم الخلف بالقدرة على الاصل قبل حصول
المقصود لا لان الشروع حصل مع الحدث هذا لفظه قلت لو تيمم ولبس خفيه ثم احدث ثم
وجد ما يكفي للوضوء يتوضا ويغسل رجليه فلو لم يستند الانتقاض الى الابتداء لصح المسح على
الخفين لان الاستناد ثابت من وجه دون وجه لانه بين الظهور والاقتصار لان الانتقاض
حكم الحدث والحدث وجد في تلك الحالة فكان محدثا من ذلك الوقت الا ان صيرورته محدثا
معلق بوجود الماء وهو قد وجد الان فهذا يوجب صيرورته محدثا في الحال فجعلناه ظهورا
من وجه واقتصارا من وجه فقلنا لا يجوز المسح على الخفين ولا بناء الباقي فيما اذا قدر
على استعمال الماء في خلال الصلوة عملا بجهة الاستناد وقلنا بلزوم ما شرع فيه من الصلوة
عملا بجهة الاقتصار اخذا بالاحتياط في كل فصل **قوله** لانها تفوت الى خلف اشار هنا الى ان
كل ما يفوت لا الى خلف صح اداؤها بالتيمم عند خوف فوته اذا اشتغل بالوضوء سواء كان
الخوف بتقصير منه بان اخر الى ان خاف فوته او لا بتقصيره وقد اشار في اول الباب عند
قوله لان التقصير ياتي من قبله الى ان خوف الفوات لما كان بتقصيره لا يبيح له الصلوة
بالتيمم سواء كان لها خلف ام لا وبينهما نوع تناف **قوله** وهو الظاهر اطلق لفظ الخلف على الظهر
مع انه ليس بخلف لان اربع ركعات لا يكون خلفا عن اثنين اما لانه خلف عند البعض واما

والآن رجل قوله اداء الجمعة عند العجز عن اداء البدل حيث يصاد لانه المقصود بصورة الخلف
الثالثة الفصول لان ان بجوابه الطلب هذه النكتة فيفترض الماء عادة المسافر معدن
وهو ما اذا وضعه بنفسه او وضعه غيره بامره او وضعه غيره وهو لا يعلم به على الاختلاف
ومورود ابن عن محمد في غير رواية الاصول قوله لا قدرة له بدون العلم بذلك بالنايم
المار على الماء حيث ينتقض تيممه مع ان النوم ينافي العلم كالنسيان وبالاعمى الذي لا يعلم
باقتداء القاري به حيث تبطل صلوته بذلك مع علمه عند القاري به حتى يعد قادرا على القراءة باقتداء
علم علمه بذلك على ما سيجي والجواب اما عن الاول فلما مر لعل الكلام في النايم الذي لا
ينتقض وضوء الطهارة وهذا النوم في حكم اليقظة وفيه بحث قد مر وجهه واما عن الثاني
فلان في التراويح المصلين كثرة فيكون الاعمى الذي اقتدى به القاري وهو لا يعلم به
مقصرا في ترك التفحص عن حال القاري فلا يعذر في هذا الجهل فهو كمن صلى بالتيمم ناسيا
للماء والماء معلق في عنقه لانه يجب ما لا ينسى عادة لانه يجب الماء في رحله قوله ولان
كان منفقا فنفرض التكثر تنوع الى خلف وغاية ما يمكن في توجيه هذا الفرق ان ما ذكر
ابو حنيفة رضي الدليل على اعتبار هذا النسيان وعدم وجوب الاعادة يقتضي اعتباره وعدم
وجوب الاعادة في مسئلة الماء والثوب جميعا لتحقق العجز عن استعمال الماء والثوب بالنسيان
وما ذكر ابو يوسف ومحمد يقتضي ان لا يعتبر هذا النسيان في الفصلين ويجب الاعادة
في المسئلتين فلله در ابي حنيفة حيث عمل بدليل اعتبار النسيان في مسئلة الماء وبدليل عدم اعتباره
في مسئلة الثوب جمعا بين الدليلين بالقدر الممكن ولم يعكس لان الفوات في مسئلة الماء
الى خلف فلو وجبت الاعادة فيها لوجبت في مسئلة الثوب بالطريق الاولى لان الفوات
ثمه لا الى خلف فلم يتحقق العمل حينئذ بالدليلين وبهذا التقرير يسقط ما يقال انه لا اثر
للفوات لا الى خلف في القدرة على استعمال الثوب ولا للفوات الى خلف في العجز عن
استعمال الماء بل العجز في المسئلتين على نمط واحد فلا وجه للفرق المذكور ووجه السقوط على
ما ذكرنا من التقرير ظاهر والله اعلم باب المسح على الخفين قوله
جائز بالسنة رد على من قال جائز بالكتاب حملا لقراءة الخفض في قوله تعالى وارجلكم على حالة
التخفف وانه غير سديد لانه من الوظيفة الى الكعبين والممدود اليهما هو الغسل دون المسح
ولان الممسوح هو الخف دون الرجل بل هو في قراءة الخفض اما معطوف على رؤسكم لانه ان
المراد بالمسح في حق الرجل هو الغسل بقرينة قوله الى الكعبين اذ المسح لم يضرب له غاية في الشرع
فيكون من قبيل المشاكلة ونائدته التحذير عن الاسراف المنهي عنه اذ الارجل مظنة الاسراف

بصب الماء عليها فعطف على الممسوح لا للمسح لكن لينبه على وجوب الاقتصاد في صب الماء
عليها كانه قيل واغسلوا ارجلكم غسلا خفيفا شبيها بالمسح والمسح المعبر به عن الغسل هو المقدار الذي
يدل عليه الواو ولا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز في لفظ واحد كذا قيل واما مجرورة للجوار
فان قلت هل يجوز ان يكون معطوفا على الممسوح بقراءة الخفض على اللفظ وبقراءة النصب
على المحل نحو يذهبن في نجد وغورا غائرا قلنا لا بدليل ان النبي صلى الله عليه وسلم
غسل الرجلين وانكر على من مسحهما فقد روي انه عليه السلام راى قوما يمسحون ارجلهم
فقال ويل للاعقاب من النار وعن عطاء والله ما علمت ان احدا من اصحاب الرسول
عليه السلام مسح على القدمين فعلم ان الرجل مغسول لا ممسوح فلا بد وان يحمل قراءة
الخفض اما على الجوار واما على ما ذكرنا اولا واما حمله على حالة التخفف فغير مستقيم لما ذكرنا
فان قلت روي عن الشيخ الامام الزاهد ابي الحسن الرستغفني انه حمل قراءة الخفض
على حالة التخفف وانه امام معتمد في القول والعمل فلا بد وان يخرج له وجه صحيح
للتخفف عما ذكرت وجه عدم استقامة الحمل على حالة التخفف قلنا يمكن ان يقال
الغاية المذكورة غاية للمحل دون الفعل كانه قيل وامسحوا بهذا المحل وهو الرجل
المطلقا بل من رؤس الاصابع الى الكعبين والباء اذا دخل على المحل يقتضي
استيعاب الالة وبعض المحل فيفترض مسح بعض هذا المحل مع استيعاب الالة والمسح
ان لم يضرب له غاية في الشرع فمحل المسح وهو الرجل له غاية مضروبة شرعا لان ما فوق
الكعب ليس بمحل له على انه يحتمل ان يكون معناه وارجلكم المغسولة الى الكعبين او
متخففين الى الكعبين ومن شرط المسح على الخف ان يكون الرجل مغسولا الى الكعبين
وان يكون الماسح متخففا الى الكعبين والداعي الى هذا التكلف هو حمل كل من القراءتين
على فائدة كما هو الاصل في كل اية قرئت بقراءتين وكل حديث روي بروايتين واما
ما ذكرنا من ان الممسوح حالة التخفف هو الخف دون الرجل فجوابه ان الرجل ممسوح حكما
لقيام الخف مقام بشرة القدم قوله اخذ بالعزيمة كان ماجورا باعتبار اختيار الغسل
الذي هو اشق على البدن لا باعتبار ترك المسح فان قلت اشار الامام فخر الاسلام في
البزدوي الى انه لا ثواب الا بقدر ما عليه وحسن للطاعة لا في ما هو اشق على البدن
اجيب بان معناه لا ثواب باعتبار اداء الفرض الا في اداء ما عليه وخلوص النية فثواب
للخف والاشق باعتبار اسقاط الفرض سواء ولكن جاز ان يكون في الاشق فضل ثواب
باعتبار ما فيه من زيادة قهر النفس على ما اشار اليه النبي عليه السلام بقوله اجرك على

تلك نعبك ثم تحتمل ان يكون قوله ماجوا كنا بد عن عدم كونهما آثما فلا يرد عليه ما قيل ويوافق
ما ذكر في الذخيرة حيث قال وفي فوائد الشيخ الامام الزاهد ابي الحسن الرستغفني رحمه
الله سئل عن المسح على الخفين يراه الرجل الا انه يحتاط وينزع خفيه عند كل وضوء ولا
يمسح عليهما فقال احب الي ان يمسح على خفيه اما لنفي التهمة عن نفسه لان الروافض لا يرونه
واما لان الاية قرئت بقرائتين بالنصب والخفض فينبغي ان يغسل رجليه حال عدم اللبس
ويمسح على الخفين حالة اللبس عملا بالقرائتين قوله على طهارة كاملة لعله على كل
الطهارة لا على بعضها يشعر بهذا قول المصنف فيما بعد وقوله اذا لبسهما على طهارة كاملة لا
يفيد اشتراط الكمال وقت اللبس بل وقت الحدث وهو المذهب عندنا حتى لو غسل رجليه
ولبس خفيه ثم اكمل الطهارة ثم احدث يجزيه المسح وهذا لان الخف مانع حلول الحدث بالقدم
فيراعى كمال الطهارة وقت المنع حتى لو كانت ناقصة عند ذلك كان الخف مانعا هذا كلامه
ووجه الاشعار ظاهر وما قيل ان المراد بالكاملة طهارة الماء في حق الاصحاء فيكون احترازا
عن طهارة التيمم وطهارة صاحب العذر ففيه نظر لان نقصان الطهارة في حق صاحب
العذر لا يمنع المسح حتى يجوز له ان يمسح في الوقت فلو كان نقصانه مانعا لم يجز له المسح
في وقت الصلوة نعم انه لا يمسح بعد خروج الوقت اذا كان الحدث جاريا وقت الوضوء
او اللبس لكن لا لكون طهارته ناقصة بل لكون الحدث سابقا اذ الناقض بعد خروج
الوقت هو الحدث السابق والمسح انما يجوز بحدث متاخر لقوله ثم احدث قوله والمتيمم اذا
يتوضا ويغسل رجليه ولم يجز المسح لان تيممه بطل بوجود الماء مستندا الى اول الاستعمال
فتبين انه لبس الخف بلا طهارة هذا كلامه وهو مشكل لظهور ان المتيمم اذا احدث ثم وجد
الماء انما يبطل تيممه بالحدث لا برؤية الماء لانه لم يكن متيمما عند رؤيته حتى يبطل به التيمم
وانتقاض التيمم بالحدث لا يستند الى اول الاستعمال صرح به القاضي الامام فخر الدين في
فصل المسح فان قلت المقيم اذا شرع في الصلوة فسبقه الحدث فانصرف ليعيد التيمم فوجد
الماء تفسد صلوته ولولا ان التيمم ينتقض برؤية الماء مستندا الى اول الاستعمال عند تخلل
الحدث بين التيمم ورؤيته لما فسدت صلوته اجيب بالمنع فان القاضي الامام فخر الدين ذكر
ان صلوته لا تفسد في هذه الصورة بل يتوضا ويبني على صلوته ولو سلم فالفساد للقدرة على
الاصل قبل حصول المقصود بالخلف لا لان التيمم ينتقض مستندا الى اول الاستعمال فالجواب
ان الشرع قد جعل القدرة على استعمال الماء سببا لعود الحدث السابق حتى انه اذا قدر عليه ينتقض

صح
ويدل عليه حديث صفوان بن عسال رضي الله عنه قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم
امرنا اذا كنا سفرا ان لا ننزع خفافنا ثلاثة ايام
ولياليها الا عن جنابة ولكن من بول او غائط
او نوم لان ادنى درجات الامر الاستحباب

طهارته لا ينتقض لا بما يضاده والقدرة لا تضاد الطهارة فلا بد من القول بعود الحدث السابق
ولا سبب لعوده سوى القدرة على استعمال الماء فكان هو السبب له واذا قدر عليه وجب لن يجعل
القدرة عليها الا بمانع ولا شيء هنا يمنع عن عملها الا الحدث المتخلل بينها وبين التيمم ولكنه لا يصلح
مانعا لانه يتعرض للطهارة حالة البقاء ورؤية الماء يتعرض لها في الابتداء بمنعها عن التحقق والاعادة
الحدث السابق فجاز ان لا يبقى الطهارة بالحدث المتخلل ثم يجعله من الاصل برؤية الماء وعود الحدث
السابق بها والسبب الشرعي اذا وجد وامكن اعتباره وجب ان يعتبر فيجب ان يعود الحدث السابق
برؤيته عند تخلل الحدث كما يعود عند عدمه فعلى هذا كان الصحيح هو وجوب الاستيناف فيما اذا
انتقض التيمم في الصلوة بالحدث فذهب ليعيده فقدر على استعمال الماء كما هو مذهب البعض لا كما
ذكر القاضي الامام فخر الدين ويمكن ان يجاب بالتزام ان الحدث لا يبطل التيمم في حق الرجل
لعدم سراية الحدث اليه اذ الخف يمنع سرايته الى الرجل بل المبطل لطهارة الرجل عند رؤية
الماء هو الحدث السابق فيتحقق ان اللبس كان على غير الطهارة قوله لا يفيد اشتراط الكمال
وقت اللبس بل وقت الحدث وتحقيقه ان اللبس فعل يحتمل الدوام حتى يصح فيه ضرب المدة فيصدق
قولنا لبسهما على طهارة كاملة اذا اكمل الطهارة بعد اللبس كما يصدق اذا اكمل الطهارة ثم لبسهما
فقوله اذا لبسهما على طهارة كاملة ثم احدث يفيد اشتراط اللبس على طهارة كاملة قبيل الحدث واللبس
عليها قبيله موجود فيما اذا لبسه ثم اكمل الطهارة ثم احدث لدوام اللبس الى وقت اكمال الطهارة صدق
قوله لبسهما على طهارة كاملة ثم احدث يستدعي اكمال الطهارة قبيل الحدث سواء اكملها قبل
اللبس او بعده فلا يفيد اشتراط الكمال وقت الحدث دون وقت ابتداء اللبس من غير ان يراد
باللبس دوامه كما زعم بعض الشارحين او يجعل قوله على طهارة كاملة متعلقا بقوله ثم احدث
كما ذكره في بعض الحواشي والله اعلم قوله هو المذهب عندنا حتى لو غسل رجليه ولبس خفيه
ثم اكمل الطهارة ثم احدث يجزيه المسح وعند الشافعي يشترط كمال الطهارة عند ابتداء اللبس
حتى لو غسل احدى رجليه ولبس الخف ثم غسل الاخرى ولبس الخف الاخر لا يجوز المسح عنده هو يقول
وقت اللبس حال انعقاد العلة لانه سبب منع سراية الحدث ووقت الحدث حال ثبوت الحكم
فيشترط الطهارة في الطرفين كما في نصاب الزكوة يشترط كماله في طرفي الحول ولنا انه انما يحتاج
الى المسح وقت الحدث فيشترط كمال الطهارة حينئذ وهذا لان الخف جعل مانعا لا دافعا وانما يصير
مانعا اذا كانت الطهارة كاملة وقت الحدث والا يصير دافعا وانعقاد العلة لا يتصور بدون محلها
ومحلها الحدث لان محل العلة محل حكمها وحكمها منع الحدث فيكون محل الحكم هو الحدث وهو
معدوم حال اللبس فلا يكون وقت اللبس وقت انعقاد العلة فكان اشبه بما بين طرفي الحول وكمال

التيمم والطهارة

توضيحه انا لم نشترط كمال الطهارة
لا ليصير الخف مانعا لا رافعا لانه لم
يعتمد كذلك ومعنا العرض يحصل
باشتراط الكمال قبيل الحدث فلا
حاجة الى اشتراطه وقت اللبس

الثياب ليس بشرط فيها فكذا ههنا قوله وفرض ذلك مقدار ثلثة اصابع لان النبي عليه السلام
راى رجلا يغسل خفيه فقال اما يكفيك ثلث اصابع ولان قوله عليه السلام يمسح المقيم يوما وليلة
يحتمل ان يكون معناه يمسح خفيه بيديه فيجب استيعاب الخف دون الاله ويحتمل ان يكون
معناه يمسح بيديه بخفيه فيجب استيعاب الاله دون الخف فقلنا ما يتوقف به الاله متيقن لانه واجب
على التقديرين فيثبت ما هو المتيقن فبان الاصابع اصل في اليد فاعتبرت هي دون الكف
ثم اقيم اكثرها وهو الثلث مقام الكل قولا بكمال التخفيف في محل لا يقال الاحتياط يقتضي ان
يجب استيعاب الخف لانا نقول الاحتياط معارض بمحل التخفيف فانه يوجب الاكتفاء بمقدار الاله
فوجب اعتبار المتيقن وترجيحه على المشكوك او نقول لما احتملت استيعاب الاله واستيعاب
المحل حملناه على الاول اعتبارا بمسح الراس قوله ولا يجوز المسح لمن وجب عليه الغسل لانه لا
يجوز المسح لمن وجب عليه غسل جميع البدن عند وجدان ما يكفيه لا عن الحدث ولا عن الجنابة
اما الاول فصورته رجل توضأ ولبس خفيه ثم اجنب ومعه قدر ما يتوضأ به تيمم فلو اصابه الحدث بعد
ذلك يتوضأ ويغسل رجليه ولا يجوز المسح ثم بعد ذلك لو لبس الخف بعد الوضوء فكلما احدث ويجد ما يتوضأ
به ويمسح وهذا غير داخل في لفظ الرواية اذ لا يجب عليه في هذه الصورة غسل جميع البدن عند اصابة
ما يكفيه بل غسل بعضه لانه قد غسل اعضاء الوضوء والغسل عبارة عن غسل الجميع وهذا لفقه تقدم
وهو ان الخف جعل مانعا لا رافعا وفي كل موضع يجب عليه غسل جميع البدن عند اصابة ما يكفيه
كالجنب الذي تيمم للجنابة ثم احدث لو توضأ ومسح على خفيه صار الخف رافعا حيث ينتقض هناك
طهارة الرجل عند رؤية الماء مستندا ويسري الحدث السابق بخلاف ما اذا توضأ الجنب المتيمم
وغسل رجليه ثم احدث حيث لا ينتقض هناك طهارة الرجل مستندا عند اصابة ماء يكفي للاغتسال
فلا يصير رافعا واما الثاني فصورته ظاهرة وهو ان يغسل الجنب جميع بدنه بنوع تكلف ومسح
على خفيه لا يجوز وان كان قد لبسهما على طهارة كاملة لحديث صفوان فحديثه على ما ذكرنا من
معنى الرواية دليل على بعض الدعي وهو ان لا يجوز المسح من الجنابة لمن وجب عليه غسل
كل البدن عند اصابة ما يكفيه واما عدم جوازه عن الحدث فقد اشار الى دليله فيما تقدم لان الخف
جعل مانعا لا رافعا فلم يتعرض لاقامة الدليل عليه هنا فظهر ان من صور المسئلة بقوله رجل توضأ
ولبس خفيه ثم اجنب ومعه قدر ما يكفي للوضوء الى اخر ما مر فقد اصاب المحز وطبق المفصل اذ
لا بد وان يفرض صورة لا يجوز فيها المسح عن الحدث لمن وجب عليه الغسل لا في غسل جميع
البدن عند وجدان ماء يكفيه كما يقتضيه اطلاق لفظ الرواية حيث لم يقيد نفي المسح عن
الجنابة فيجري على اطلاقه وتبين ان تصوير المسئلة بهذه الصورة لا يخالف لفظ الرواية على ما

نعم

نعم بعض الناس حيث ولا الدليل الذي اقام من حديث صفوان لانه على بعض المدعى والله
اعلم قوله لحديث صفوان بن عسال الى اخره فان قلت قوله عليه السلام يمسح المقيم يوما
وليلة مطلق يتناول الجنب والمحدث وهو مشهور فلا يجوز تقييده بحديث صفوان لانه من الاحاد
اجيب بعد تسليم انه من الاحاد بانه يوافق دلالة الاجماع فانهم اجمعوا على ان المسح رخصة وان
المطلوب من الرخصة التيسير واليسر للجنب في نزع الخف وغسل القدم لان غسل جميع البدن
ومسح الخف نهاية العسر والتكلف فلا يشرع في حقه او يقال انه مؤيد بدلالة المعهود لان شرعية
المسح لدفع الحرج ولا حرج للجنب لان الجنابة لا تتكرر قوله كان رسول الله صلى الله عليه وسلم
يامرنا اذا كنا سفرا ان لا ننزع خفافنا هذا بعمومه يدل على ان نزع الخف ثم الغسل مكروه لانه ادنى
درجات الامر الاستحباب كما هو مروي عن الامام الرستغفني قوله وينقضه ايضا نزع الخف لما روي
عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما انه كان في غزوة فنزع خفيه وغسل قدميه ولم يعد الوضوء وهكذا
روي عن اصحاب رسول الله عليه السلام فعلم ان الحدث انما يزول بالمسح زوالا موقتا الى وقت
النزع قوله وكذا مضي المدة وفي فتاوى قاضي خان ان ماسح الخف اذا انقضت مدة مسحه
في الصلوة ولم يجد ماء فانه يمضي على صلوته لانه لا فائدة في قطع الصلوة لان حاجته بعد انقضاء
المدة الى غسل الرجلين فلو قطع الصلوة وهو عاجز عن غسل الرجلين فانه يتيمم ولا حظ للرجلين
من التيمم ولهذا يمضي على صلوته ومن المشايخ من قال يفسد صلوته والاول اصح قوله ومن ابتدأ
المسح وهو مقيم فسافر قبل تمام يوم وليلة مسح ثلثة ايام ولياليها عملا باطلاق الحديث وقال الشافعي
يتم مدة المقيم لان المسح عبادة فاذا شرع فيها على حكم الاقامة لم يتغير بالسفر كالصوم يشرع فيه ثم
يسافر وكالصلوة يشرع فيها في سفينة في المصر ثم تسير فيصير مسافرا في صلوته فصلوته لا تتغير لان
حال الاقامة حال عزيمة وحال السفر حال رخصة فاذا اجتمعا في عبادة غلبت العزيمة الرخصة
ولنا ان المسح جاز له وهو مسافر فله ان يمسح كمال مدة السفر لاطلاق الحديث وكما لو سافر قبل
الحدث وهذا لان المسحات في المدة كصلوات يوم وليلة وصيام شهر بدلالة ان بعضها لا يبطل
بالبعض وفساد اخر المسحات لا يوجب فساد اولها فانعقاد حكم الاقامة لاولها لا يمنع انعقاد حكم
السفر لاخرها كمن سافر اخر اليوم او اخر رمضان يسقط عنه شطر باقي الصلوة وباقي الصيام
وهذا لانه جاز ان ينفصل بعضه عن بعض فسادا فكذا جاز تغيرا ولانه حكم متعلق بالوقت فيعتبر
فيه اخره كالصلوة فانها حكم متعلق بالوقت فاعتبر فيها اخر الوقت كذا في الكافي ولقائل ان يقول
بل المسحات كصلوة وقت وصوم يوم لرجوعها الى سبب واحد وهو التخفف بخلاف الصلوات والصيام
لاختلاف اسبابها فتحقق صحة المسح على حكم الاقامة كالشروع في الصلوة على حكمها ولو شرع في

الصلوة على حكم الاقامة ثم صار مسافرا انما فكذا اذا صح المسح له وانعقد السبب لصحته على حكم
الاقامة وجب ان لا يتغير عند طريان السفر سلمنا ان المسحات كالصلوات فلا نسلم ان المسح
الواحد كصلوة واحدة فيجب ان لا يبقى المسح الواحد الذي شرع فيها على حكم الاقامة بعد انقضاء
يوم وليلة والخلاف فيه كالخلاف في المسحات المتعددة وايضا اعتبار مدة المسح بوقت الصلوة مشكل
لان وقت الصلوة سبب لوجوبها والسببية تتقرر في آخر الوقت عندنا فلذا اعتبر فيه آخره
اما ههنا فالسببية تتقرر بالتخفف مع الحدث فلا معنى لاعتبار آخره والجواب ان سبب المسح لو كان
هو التخفف فالتخفف بعد لبقائه حكم ابتدائه فكانه تخفف بعد ما صار مسافرا فينعقد المسح على
حكم السفر كما انعقد له على حكم الاقامة فاخذ آخر الوقت في مدة المسح حكم السبب من حيث ان السبب
يوجب فيه وهو التخفف الذي هو في حكم المبتدا قوله هو الصحيح لان القول باشتراط خروج الكل او
الاكثر لثبوت حكم الانتقاض هو الصحيح او القول بانتقاض المسح بخروج اكثر القدم هو الصحيح فقوله
هو الصحيح على الاول احتراز عما روي عن ابي حنيفة رضي الله عنه انه ان زال عقب الرجل
بطل مسحه فهو لا يشترط خروج الكل او الاكثر وعلى الثاني احتراز عما روي عن محمد انه اذا
بقي من ظهر القدم في موضع قرار القدم ثلثة اصابع لا ينتقض مسحه فهو لا يقول بالانتقاض بخروج
اكثر القدم قوله ويجوز المسح على الجبائر ولو تركه جاز ولئن لم يضره وعندهما ان لم يضره لم
يجز لانه عليه السلام امر عليا رضي الله عنه بذلك والامر للوجوب وله ان الفرضية لا يثبت بخبر
الواحد كذا في الكافي فان قلت يثبت فرضية الفعل الاخيرة بخبر الواحد ومسح ربع اللحية
بالقياس على مسح الراس على ما مر تقريره في الكافي وخبر الواحد ليس بادنى من القياس اجيب
بان خبر الفعل من المشاهير ولئن سلم فالخبر لحق بيانا لمجمل الكتاب وهو قوله اقيموا الصلوة على
ما صرح به بعض المحققين والخبر الواحد اذا خرج بيانا للمجمل جاز ان يثبت به الفرضية ومسح
ربع اللحية بالدلالة دون القياس

باب الحيض والاستحاضة

قوله اقل الحيض ثلثة ايام ولياليها يريد بالليالي الليالي التي يتخلل في هذه الايام ولا يريد به ثلث
ليال مقدرة كذا في الحيدي وفي الشرح اختلف العلماء على خمسة اقوال فعندنا اقل مدة الحيض
ثلثة ايام ولياليها وعن ابي يوسف يومان والاكثر من اليوم الثالث وروى الحسن عن ابي
حنيفة ثلثة ايام بما يتخللها من الليالي لان في الآثار ذكر التقدير بالايام فجعلنا الايام اصلا وما يتخللها
من الليالي يتبعها ضرورة وقال مالك يقدر ما يوجد ولو ساعة وقدر الشافعي بيوم وليلة ولنا حجة اصحابنا
ما روى ابو امامة الباهلي ان النبي عليه السلام قال اقل الحيض ثلثة ايام واكثره عشرة
ايام وهو مروي عن عمر وعلي وابن مسعود وابن عباس وعثمان بن ابي العاص وانس بن

مالك

مالك رضي الله عنهم ثم ذكر الايام يستتبع الليالي كما في قصة زكريا عليه السلام حيث قال
في موضع ثلثة ايام وفي موضع ثلث ليال والقصة واحدة فلو لم يستتبع احدهما ما بازائها من
عدد الايام او الليالي لما صح ذكر العدد مقدرا بهذا فظهر ان ما ذكر في الحيدي فذلك رواية
عن ابي حنيفة به ولكن المذهب هو التقدير بثلث ليال كتقديره بثلثة ايام فلا حاجة الى التاويل
المذكور فان قلت لو لم يستتبع ذكر الايام ما بازائها من الليالي وذكر الليالي ما بازائها من
الايام لم يكن بين ثلثة ايام وثلث ليال في قصة واحدة تمانع بل كان في كل واحد منهما فائدة
ليست في غيره حيث نطق احدهما بان زكريا عليه السلام كان مسكوب القدرة عن التكلم
مع الناس ثلثة ايام وكذلك الآخر على انه كان كذلك ثلث ليال فكل منهما ساكت عن مفهوم
الآخر على تقدير عدم الاستتباع لا ناطق بخلاف مفهومه قلنا قوله تعالى آيتك ان لا تكلم الناس
يقتضي حصر الآية على حبس اللسان عن التكلم في المدة المذكورة اذ الاضافة في آيتك للجنس
فيكون المعنى ما آيتك الا سلب قدرتك عن التكلم في هذه المدة فلولا ان احدهما يتناول ما بازائه
من الآخر لزم حصر الآية على السكوت في المدتين المختلفتين وانحصارها في احدى المدتين ينافي
انحصارها في الاخرى وبعبارة اخرى ان الله تعالى جعل مجموع الآية في موضع السكوت ثلثة
ايام وفي موضع ثلث ليال فلولا ان الايام يتناول ما بازائها من الليالي وبالعكس لزم ان لا
يكون مجموع الآية ثلثة ايام وكذلك لا يكون مجموعها ثلث ليال والنص ناطق بان كلا منهما
جملة الآية ولئن يكون كذلك الا وان يكون احدهما بمعنى الآخر وذلك بان يتناول الايام ما بازائها
من الليالي وبالعكس قوله وهذا نقص عن تقدير الشرع فانه قدر اقل المدة بثلثة فلو
كان ما دونها يكفي لم يبق الثلثة اقل مدته وذلك ابطال موجب النص قوله في التقدير
بخمسة عشر يوما لما روي عن علي رضي الله عنه قال ما زاد على خمسة عشر يوما فهو استحاضة وعن
عطاء رايت من تحيض خمسة عشر يوما وقال عليه السلام يمكث احديهن شطر عمرها لا يصلي
قوله لان تقدير الشرع يمنع الحاق غيره به لان تقدير الشرع بالتنصيص على الاقل والاكثر
يمنع الحاق غيره به وذلك انه لو اقيم اكثره مقام الكل مع كون الثلثة مثلا اقل المدة
لزم ان يكون الاقل شيئين الثلثة الحقيقية والحكمية واستحال ان يكون اقل المدة شيئين
احدهما اقل من الآخر للقطع بتعين الاقل حينئذ لادنى المدة بخلاف تقدير اشواط الطواف
بالسبع لانعدام التنصيص فيها بالاقل والاكثر فلا مانع من اقامة الاكثر مقام الكل ثم بعد ذلك
الفرق بين مقادير الصلوات والعقوبات وبين اعداد الاشواط من حيث ان الاكثر لا يقوم
مقام الكل في الاول ويقوم مقامه في الثاني على معنى آخر وذلك ان الاكثر انما يقوم مقام

ناطق

نعم يشكل بما سياتي في كتاب الاجارة انه اذا استاجر ثوبا ليلبسه اياما فلبسه بالليل ضمنت ثم اذا جاء النهار برئت من الضمان فلو كان ذكر الايام بلفظ الجمع يتناول ما بازائها من الليالي وبالعكس لكان لها ان تلبسه اياما بالليل ولا يضمن لبسه بالليل

الكل اذا كان البعض يقبل الفصل عن البعض اداء وان ادى الاكثر ما يفيده الكل كما في الطواف
فان بعض اشواط يقبل الفصل عن البعض في الاداء حتى لو طاف بعض الاشواط واشتغل بعمل
اخر ثم اتمها جاز ولذا يقيم الاكثر من المبالغة في التعظيم ما يفيده الكل فيصح ان يقوم الاكثر مقام
الكل بخلاف ركعات الصلوة لان بعضها لا يقبل الفصل عن البعض حتى لو اشتغل بعمل اخر
فسدت الكل وبخلاف مقادير العقوبات اذ البعض لا يفيد ما يفيده الكل من معنى الزجر لتفاوت
احاد الناس في الانزجار فلا قطع لنا بتحقق الانزجار عنه اقامة الاكثر فاعتبرنا فيها العدد المنصوص
والله اعلم قوله انما جعلت ما سوى البياض الخالص حيضا وروي عنها ايضا انها قالت كنا نعد
الصفرة والكدرة حيضا في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم قوله وفم الرحم منكوس فان قلت
فينبغي ان لا يكون الكدر حيضا اذا تاخر عن الصافي اجيب بان التقدم والتاخر في الخروج على وجه
ذكره ابو يوسف انما يتصور عند اجتماع الصافي مع الكدر وعند اجتماعهما وجب ان تخرج الكدر اولا
لان فم الرحم منكوس واما اذا تاخر الكدر عن الصافي يكون حيضا ايضا لجواز ان يكون الدم صافيا
كله فيخرج قطرات صافية ثم يتكدر بتغير المزاج فيخرج كدرا وبالجملة انا انما ندعي تقدم الكدر
على الصافي في الخروج عند اجتماعهما في الرحم لا مطلقا على ان القياس ان لا يكون الكدرة حيضا
اذا تاخر عن الصافي لكنا تركناه بالاجماع نعم للخصم ان يقول فم الرحم ان كان منكوسا فالصافي
من الدم جاز ان يكون اثقل من الكدر منه ويكون الكدر كالزبد للصافي فيجب ان يكون
تحت الكدر كما نشاهد ذلك في عصير الكرم اذا طبخ حيث يكون الكدر منه فوق الصافي لخفته وثقل
ليس بلون الدم والدليل عليه ان المعتاد فيما يخرج منه هو خروج الصافي قبل الكدر ولو كان
الكدر اثقل من الصافي لكان تحته بالضرورة فيخرج قبل خروج الصافي غالبا وليس الامر
كذلك نعلم ان الكدر اخف على ان الدم حار فيغلي الدم فيه وعند الغليان يعلو الكدر
كما في عصير الكرم اذا طبخ قوله لقول عائشة رضي الله عنها روي ان امراة قالت لعائشة رضي
الله عنها ما بال احدنا تقضي صيام ايام الحيض ولا تقضي الصلوة فقالت احرورية انت
كنا على عهد رسول الله عليه السلام نقضي صيام ايام الحيض ولا نقضي الصلوة فانكرت عليها
السؤال لشمرة الحال ونسبها الى حروراء وهي قرية كانت اهلها يالون سؤال التعنت
في الاثنى قوله وان كانت كبيرة لا تزكى غير الخضرة يحمل على فساد المنبت لان فساد
الغذاء لا يدوم فيكون بفساد المنبت فلا يكون حيضا اذ الحيض هو الدم الخارج عن منبت
الولد وبعد ما فسد لم يبق منبتا له قوله وهو حجة على الشافعي في اباحة الدخول على

وجه

وجه المرور منه كما بقوله تعالى ولا تقربوا الصلوة وانتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون ولا
جنبا الا عابري سبيل حتى تغتسلوا والمراد بالصلوة المسجد اذ الصلوة جنبا لا يجوز
وان كان عابر سبيل قلنا الاية محتملة لوجهين احدهما ان يراد بالصلوة المسجد
وبالجنب حقيقة والثاني ان يكون المراد بالجنب غير المغتسل وبالصلوة حقيقتها لغي ولا غير
مغتسلين الا عابري سبيل لغي ما فذين عادمين الماء فان للجنب حينئذ ان يصلي بالتيمم
غير مغتسل لكن تعين الاحتمال الثاني بقوله عليه السلام لا احل المسجد لجنب ولا حائض فان قلت
الاية نزلت في رجال من الانصار كانت ابوابهم في المسجد فيصيبهم الجنابة ولا يجدون ممرا الا
في المسجد فنزلت ترخيصا لهم وهذا يعين المعنى الاول مرادا اجيب بان الصلوة لما كانت
مباحة لغير المغتسل العادم الماء بالتيمم فلان يباح له دخول المسجد بالتيمم اولى فالمعنى
الثاني ايضا يستفاد من الاية حكم الحادثة فلا يبعد ان يحمل عليه عند قيام الدليل بل
المعنى الثاني اقرب بدلالة قوله حتى تعلموا يعرف بالتامل قوله ولا تطوف بالبيت لقوله
عليه السلام لعائشة رضي الله عنها حين حاضت بسرف افعلي ما يفعل الحاج غير ان لا تطوفي
بالبيت حتى تطهري قوله ولا ياتيها زوجها لقوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن وهل
يستمتع بها قال محمد يجتنب شعار الدم ويستمتع بها ما دون السرة بلا ازار وقالا يستمتع بها ما
فوق السرة وما تحت الركبة ويجتنب غير ذلك ويكون مع الازار لان قوله تعالى
فاعتزلوا يمنع قربان كل بدنها الا ان ما وراءها خص بحديث عائشة رضي الله عنها قالت كان رسول
الله عليه السلام يامرني فاتزر فيباشرني وانا حائض وكان يخرج راسه وهو معتكف فاغسله وانا
حائض وعن معاذ قال سالت رسول الله عما يحل للرجل من امراته وهي حائض قال
ما فوق الازار والتعفف عن ذلك افضل قوله وهو باطلاقه يتناول ما دون الاية فان
قلت ما دون الاية ليس بقران عرفا حتى لا يجوز به الصلوة اجيب بان قوله عليه
السلام شيئا من القران نص بعدم جواز قراءة ما دون الاية لان معناه جزءا منه وبان ما
دون الاية قران حقيقة فيحرم احتياطا وهو ليس بقران عرفا فلا يصح به الصلوة ايضا
اخذا بالاحتياط في كل فصل قوله والجنابة حلت الفم دون الحدث مشكل لما تقرر ان
بدن الادمي غير متجز في حكم الحدث بل الشخص كله موصوف بانه محدث وكان ينبغي
ان يجب غسل الكل الا انه اقيم غسل رؤوس الاعضاء مقام الكل تيسيرا ولانه يكره للمحدث مس
المصحف بعضده مع ان العضد مما لم يجب غسله ولان الحدث والجنابة يتساويان في الحل
مع ذلك يفترقان في حكم دخول المسجد حتى جاز للمحدث دون الجنب والجواب ان الحدث

والجنابة ان كانا بخلاف في كل الحدث فحلول الجنابة تام معتبر في وجوب الاغتسال فيظهر
في جميع ما يتعلق بالطهارة كالقراءة ومس المصحف ودخول المسجد وحلول الحدث ليس بتلك القوية
قلنا المس فوق القراءة فيحرم بهما والنظر دونه فلا يحرم بشي منهما والقراءة بينهما فيحرم بالاكبر
دون الاصغر كما ان المصحف فوق المسجد حرمة فيحرم بهما ولم يحرم دخول المسجد الا بالجنابة
نظهر ان المراد بقوله والجنابة حلت الفم دون الحدث انها حلت الفم حلولا تاما دون الحدث
لان حلوله دون حلولها **قوله** لانه تابع اعتبر الثوب الملبوس هنا متصلا حتى لم يجوز المس به
وجعله في حكم المباين فيما اذا بقي الطيب في ثوب المحرم حيث اوجب غسله بخلاف ما اذا كان
على كان بدنه من بقية الطيب الذي تطيب به قبل الاحرام فانه لا يجب غسله لكونه تابعا
وذلك ان الثوب الملبوس متصل ببدنه من وجه ومباين عنه من وجه فاعتبر في كل فصل
ما هو الاحوط **قوله** فلا بد من الاغتسال ليترجح جانب الانقطاع لئلا يتأكد جانبه بجريان
احكام الطاهرات عليها شرعا وبهذا يسقط ما يتوهم ان الانقطاع متحقق والعود موهوم والموهوم
لا يعارض المتحقق حتى يحتاج الى الترجيح المنبي عن استواء الاحتمالين وذلك ان المراد
بالترجيح هنا التأكد دون حقيقة الرجحان والمتحقق ان كان لا يحتاج الى الترجيح على الموهوم
نعم يحتاج الى التأكد وقطع احتمال الغير بالقدر الممكن ويسقط ايضا ما يرد انه لا اثر للاغتسال في
انقطاع احتمال عود الدم كيف وربما يعود الدم بعد الاغتسال **فان قلت** اذا كانت المرأة
كتابية حل وطيها بدون الاغتسال اذا انقطع الدم لاقل من عشرة **قلنا** وجهه بيانك
في باب الرجعة ان شاء الله تعالى **قوله** وان انقطع الدم لعشرة ايام لئلا انقطع دم الحيض
لمضي عشرة ايام فاللام للعلة لا لانه المضي العشرة تأثيرا في انقطاع دم الحيض اذ لا مزيد له
على العشرة وبهذا يسقط ما يقال الحاجة الى ذكر الانقطاع لجواز وطيها بعد مضي العشرة
انقطع الدم ام لا **قوله** فوق التمكن تيتلج ليثبت الحكم فيما اذا انقطع الدم دون الثلث
بالطريق الاولى اذ العود فيه اظهر لا بتلاء ثبات الام بالحيض في كل شهر وانه لا يكون
اقل من ثلثة فعود الدم فيه كالمتيقن بالقياس الى ما انقطع الدم فوق الثلث ~~فان قلت~~
حل وطيها قبل الغسل خلافا لزفر وان انقي فانهما يشترطان الاغتسال في هذه الصورة ايضا لما
انه لا ينجب للتعبي في القراءة بالتشديد فان هذه القراءة وان حملت على ما اذا انقطع الدم لاقل
من عشرة لكنها تقتضي الاغتسال في الصورتين ظاهرا **فان قلت** قوله تعالى فاذا تطهرن
فأتوهن تعليق للاتيان على الطهارة والمعلق بالشرط عدم قبل تجرده **اجيب** بان المعلق الحكم
الاتيان وانه معدوم قبل وجوده **وفيه نظر** لانه قد اريد بقوله فأتوهن الاباحة في قراءة التخفيف

قوله ثم تحل وطيها حتى تغتسل هذا لئلا انقطع الدم على عادتها اما اذا انقطع دون عادتها لا تحل وطيها وان اغتسل

صح قوله وحكمه

التخفيف

التشديد

~~التسديد~~ فلو حمل على الاستحباب في قراءة التحقيق لزم ان يراد به الاباحة والاستحباب جميعا وانه
غير جائز وجوابه ان الجمع بين الحقيقة والمجاز ارادة من لفظ واحد جائز عند ~~الشافعي~~ ابي في
العتاق فيقبل باب العتق على جعل **قوله** والطهر المتخلل بين الدمين في مدة الحيض
فهو كالدم الجاري شرط ان يكون الدم محيطا بطرفي العشرة وعلى هذه الرواية لا يجوز
بداية الحيض ولا ختمه بالطهر لان الطهر ضد الحيض فلا يبدا ~~الشي ولا يختم بضده~~
بما يضاده ولا يختم به ولكن المتخلل بين الطرفين يجعل تبعا لهما كما قلنا في الزكوة ان
كمال النصاب يشترط في اول الحول واخره ونقصانه في خلاله لا يضر **قوله** ان استيعاب
الدم مدة الحيض ليس بشرط بالاجماع وكيف يشترط وانه لا يكون مستوعبا عادة فلو اعتبر الاستيعاب
ادى الى انسداد باب الحيض وبابه مفتوح فما يودي الى انسداده كان منسدا ولذا تعذر
اشتراط الاستيعاب شرطنا الدرور في الاول والاخر كما في نصاب الزكوة فانه لما تعذر اشتراط
كماله في كل الحول على ما عرف شرطناه في اوله واخره **قوله** فيعتبر اوله واخره ويقال
اوله ان كان معتبرا فاخره غير معتبر البتة حتى لو رات الدم ساعة ثم انقطع ثلثة ايام
او اربعة مثلا ثم رات الدم ساعة وانقطع الدم كان اول مدة درور الدم واخرها مع ما يتخللها
من ازمنة الانقطاع حيضا ولا درور هناك في اخر المدة ومثله في النصاب غير معتبر ولهذا
وجود المال شرط في الحول كله حتى لو ملك النصاب ثم هلك ماله ولم يبق منه شي ثم
ملك النصاب في اخره لا يجب الزكوة وهنا لو انقطع الدم بالكلية في اثناء المدة ووجد
في طرفيه يكون الكل حيضا فاين احدهما من الاخر **قوله** وهذه احدى الروايات عن ابي
حنيفة رضه **قلت** عن ابي حنيفة اربع روايات احديها هذه والثانية وهو قول زفر رحمه ان الدم
اذا كان في مدة الحيض ثلثة ايام لا يكون الطهر ويكون كالدم المتوالي وان كان اقل من
ذلك يكون فاصلا والثالثة وهو قول محمد رحمه ان الطهر المتخلل بين الدمين اذا كان اقل
من ثلثة ايام لا يكون فاصلا وان كان ثلثة ايام فصاعدا فان كان اقل من الدمين او مثلهما
لا يكون فاصلا ايضا وان كان اكثر من الدمين يكون فاصلا والرابعة ما روي عن ابي يوسف
رحمه ان الطهر اذا كان اقل من خمسة عشر يوما لا يفصل وان كان خمسة عشر او اكثر يكون فاصلا
وهذا القول ايسر لعدم التفصيل فيه اصلا وفي القول الاول تفصيل من حيث ان الطهر الفاصل
لا يكون فاصلا اذا كان الدم محيطا بطرفيه في العشرة ويكون فاصلا اذا لم يكن وفي القول الثاني
التفصيل ظاهر **قوله** واقل الطهر خمسة عشر يوما وعند مالك الطهر ما وجد قل او كثر لاطلاق قوله
تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن **فان قلت** درور الدم ليس بشرط بالاجماع وعلى ما ذهب اليه مالك

المصنف رحمه صح

هذا القول هو اخير من قولي المصنف وهذه احدى الروايات

[illegible]

فاصلا

والثالث

حاشية: والذي يريد الى ان الجمع بين الحقيقة والمجاز انما كانا حقيقيين او مجازين عنده صح

صح التسديد

٢٧

من ان الحيض ما وجد ولو بساعة والطهر ما وجد يلزم أن لا يكون المرأة حائضا الا حال درور
الدم ضرورة ان الدم اذا انقطعت بساعة كانت طاهرة في تلك الساعة اذ الطهر غير مقدر
عنده بشيء وذلك خلاف الاجماع وأن يحل قربانها زمنة الانقطاع في كل يوم وان تنقضي عدتها
في يوم واحد اذا كان الانقطاع ثلث مرات في يوم وكل ذلك بعيد جدا قلت اقل الحيض ان
كان غير مقدر عنده بشيء فاكثره مقدر رواية ودراية اما الرواية فقد ذكر في شرح الكنز [illegible]
انا نقلا عن المختلفات ان اكثر الحيض عند مالك والشافعي خمسة عشر يوما واما الدراية فلان
مالكا رحمه الله قاس دم الحيض على النفاس في عدم تقدير الاقل كما صرح به في الشرح واقل النفاس
ان كان غير مقدر فاكثره مقدر عنده بستين فيجب ان يكون اكثر الحيض ايضا مقدرا عنده اعتبارا
للحد نوعي دم الرحم على الاخر ولانه ذكر في ملخص الاشارات ان المستحاضة لا يتوضا عند مالك اصلا
وفي بعض الروايات انها يتوضا عنده لكل صلوة وفي ذلك اشارة الى ان الاستحاضة متحققة عنده
ولن يتحقق الا ولن يكون اكثر الحيض مقدرا والا يكون جميع ما تراه المرأة من الدم حيضا
قل او كثر واذا كان اكثره مقدرا عنده فما وجد في مدته من الدم تجعل حيضا واذا كانت الدم
تدر ساعة وينقطع اخرى فالكل كالدم المتوالي ما دامت المدة باقية واذا جاوزت المدة وانقطع
دما ساعة فذلك طهر صحيح حتى اذا رات الدم بعد ذلك كان حيضا عنده ولو بساعة ثم هكذا لا يعتبر
ازمنة الانقطاع المتخللة في المدة طهرا الى ان جاوزتها وبعد ذلك يعتبر الانقطاع طهرا ولو
بساعة قوله هكذا روي عن ابراهيم النخعي ولانه لا يعرف الا توقيفا فالظاهر انه سمع من
صحابي وانه سمع من النبي صلى الله عليه وسلم وهذا يشكل بما ذكر في الكشف شرح البزدوي
ان قول من بعد الصحابة من التابعي وساير المجتهدين فيما لا يدرك بالراي ليس بحجة
وفرق ابو الحسن بين الصحابي وغيره فقبل قول الصحابي فيما لا يدرك بالقياس حجة
لتعين جهة السماع فيه بخلاف قول التابعي حيث لا يكون حجة لان احتمال اتصال قوله بالسماع
يكون بواسطة لا يمكن اثباتها بغير دليل وبدونها لا يثبت السماع بوجه فاما الصحابي فقد
كان مصاحبا لمن نزل عليه الوحي فكان الاصل في حقه السماع الا اذا ظهر دليل غيره من
الراي ولم يوجد فلا يثبت الانقطاع بالاحتمال الذي اشير في التقويم ثم ذكر فيه على انا لا
نعلم ان الفتوى فيما لا مدخل للراي فيه قد وجد ممن بعد الصحابة من غير ظهور نص
كما نقل عن الصحابة ولو ثبت عنهم قول فيما لا مدخل للراي فيه لقلنا انه مبني على نقل
وجعلناه حجة ايضا ولكنه لم يثبت هذا كلامه والله اعلم بالصواب قوله الا اذا تجاوزها الدم
قلت اذا استمر الدم واحتيج الى نصب العادة فعند ابي عصمة لا يقدر طهرها بشيء لانه لا غاية

وفي القنية استمر بها الدم الى الحادي
عشر فما طهرت لا كفارة عليها لان اكثر
الحيض عشرة ايام في قول ابي حنيفة وقال
قول مالك والشافعي ره

الاكثر

الاكثر عنده مطلقا وعند العامة مقدر ثم اختلفوا فقال محمد بن ابراهيم الميداني يقدر بستة
اشهر الا ساعة لان الطهر المتخلل بين الدمين دون مدة الحبل عادة وادنى مدة الحبل
ستة اشهر فقدرنا اكثر مدة الطهر بستة اشهر الا ساعة وقال الزعفراني الطهر في حقها مقدر
بسبعة وعشرين يوما لان الشهر يشتمل على الحيض والطهر واقل الحيض ثلثة فبقي الطهر
سبعة وعشرين كذا في الكافي وذكر في المحيط بيان هذا فقال مبتداة رأت عشرة دما
وستة طهرا ثم استمر الدم قال ابو عصمة حيضها وطهرها ما رأت حتى ان عدتها تنقضي بثلث سنين
وثلثين يوما وقال الميداني عدتها تنقضي بتسعة عشر شهرا الا ثلث ساعات لجواز ان يقع
الطلاق في الحيض فيحتاج الى ثلثة اطهار كل طهر ستة اشهر الا ساعة وكل حيض عشرة ايام
وقيل طهرها اربعة اشهر الا ساعة لانه اقل مدة استبانة الخلق ونقصنا ساعة لما قلنا والحاكم
الشهيد قدره بشهرين كذا في الشرح وقال ابو علي الدقاق اكثره سبعة وخمسون يوما وقال
الزعفراني اكثره ستون يوما ولو استمر الدم في المبتداة فطلقها زوجها لا تنقضي عدتها ابدا
عند ابي عصمة لانه لا يقدر اكثر الطهر بشيء وعند الميداني تنقضي بتسعة عشر شهرا وعشرة
ايام غير اربع ساعات كذا في الحميدي فان قلت ما وجه التوفيق بين ما ذكر في المحيط
ان العدة عند الميداني تنقضي بتسعة عشر شهرا الا ثلث ساعات وما ذكر في الحميدي من
انها عنده تنقضي بتسعة عشر شهرا وعشرة ايام غير اربع ساعات قلت وجهه والله اعلم
ان الطلاق اذا وقع في ايام الحيض فتلك الحيضة غير محسوبة من العدة بل يجب عليها
التربص في ثلث حيض غيرها ولكن يجب عليها التربص في تلك الحيضة ايضا ليمكنها التربص
في الحيض الاخر فان اعتبر مجموع ما يجب عليها التربص فذلك اربع حيض وثلث اطهار ثم
كل حيض عشرة الا الاولى فانها عشرة الا ساعة ضرورة وقوع الطلاق فيها فلا بد من مضي
شيء منها والساعة هي المتيقنة وكل طهر ستة اشهر الا ساعة فكان المجموع تسعة عشر شهرا وعشرة
ايام غير اربع ساعات كما هو المذكور في الحميدي وان اعتبر ما هي العدة وهي الحيض الثلث
المستقبلة مع ما يتخللها من الاطهار دون ما يجب عليها التربص من الحيضة الاولى فتمام
المدة تسعة عشر شهرا الا ثلث ساعات ثم ما ذكر من ان العدة تنقضي عند الميداني بتسعة
عشر شهرا الا ثلث ساعات او بتسعة عشر شهرا وعشرة ايام الا اربع ساعات فذلك بيان
اقصى مدة العدة ولا يخفى ان يطلقها في ايام الطهر فينقضي عدتها باقل من ذلك يعرف بالتامل
قوله بنتيجة الاجماع اذ الاجماع منعقد على ان دم الرحم يمنع الصوم والصلوة والوطي ودم
العرق لا يمنع واحدا منها فلما لم يمنع هذا الدم الصلوة علم انها دم عرق لا دم رحم فيثبت الحكمان

الاخرات دلالة كذا في الكافي وهو مشكل لان الاجماع على ان دم العرق لا يمنع شيئا منها
الناس فيما اذا لم يكن في الوطي اقترانا بالدم كالرعاف اما اذا كان في الوطي اقترانا به فلا
اجماع على انه لا يمنع الوطي فقد روينا عن عائشة رضي الله عنها ان المستحاضة لا ياتيها زوجها
وبه قال النخعي والحكم وكرهه ابن سيرين وقال احمد لا ياتيها الا ان يطول ذلك بها وفي
رواية عنه لا يجوز وطيها الا ان يخاف الزوج العنت كذا في النوادر وفي الحاشية لم يثبت
بالاجماع لان هذا الحكم من لوازم عدم الافتراق وعدم الافتراق ثابت بالاجماع فاذا ثبت الحكم
في البعض ثبت في الكل وما ثبت من ضرورات الشي فهو من نتائجه وهذا ضعيف اذ الاجماع
قد انعقد على ان المستحاضة في الصوم والصلوة والاعتكاف وغيرها من العبادات في حكم
الطاهرات ولا اجماع في حل وطيها فلا يكون اجماعا على عدم الافتراق ثم الاوضح ان
يقال انهم اجمعوا على ان حق العبد احق بالرعاية من حق الشرع لحاجته وغنى الشرع فلما
سقط اعتبار نجاسة دم الاستحاضة لرعاية حق الشرع فلان يسقط لرعاية حق العبد في الوطي
اولى وكذا اجمعوا على ان ما لا يمنع الصلوة لا يمنع الصوم وقد ثبت ان دم الاستحاضة لا يمنع
الصلوة فلا يمنع الصوم ايضا وتقريره انهم اجمعوا على ان الاشتراك في العلة يوجب الاشتراك
في الحكم ثم ثبت ان دم الاستحاضة لا يمنع الصلوة وما ذلك الا لدفع الضرر عنها حتى لا تنقطع
عن الخير الموضوع ثبت انه لا يمنع الصوم والوطي لئلا تنقطع هي عن عبادة الصوم والزوج
من الاستمتاع بها والجامع دفع الضرر والله اعلم قوله والذي زاد استحاضة ثم لا تصلي
في الزائد على العادة لاحتمال صيرورتها اهلا وعلم صيرورتها فينبغي كذلك كذا في الكافي
قوله وان ابتدات مع البلوغ مستحاضة قيد به لانها لو كانت ذات عادة قبل ان
يصيبها الاستحاضة تترك الصلوة ايام عادتها لما روي عن ام سلمة رضي الله عنها ان امراة
كانت تهراق الدم على عهد رسول الله عليه السلام فاستفتت لها ام سلمة النبي عليه السلام
فقال لتنظر عدد الليالي والايام التي كانت تحيضهن من الشهر قبل ان يصيبها
الذي اصابها فلتترك الصلوة قدر ذلك من الشهر فاذا خلفت ذلك فلتغتسل ثم لتستثفر بثوب
ثم لتصل فصل في المستحاضة قوله يتوضؤون لوقت كل صلوة ولم يذكر غسل
ثوب اصابه الدم وذكر في الذخيرة انه لا يلزم في ظاهر الرواية وعن ابي يوسف انه يلزم
في وقت كل صلوة مرة كذا في الحاشية وذكر في الذخيرة نقلا عن الفتاوى صاحب الجرح
السائل اذا اصاب ثوبه من ذلك الدم اكثر من قدر الدرهم لزمه غسل الثوب اذا
علم انه لو غسله لا يصيبه الدم ثانيا والا ولو علم انه يصيبه لا يفترض عليه غسله ولا تعاد

الاستثفار

الكافي

الكافي اذا كان جرح سائل وقد شد عليه خرقة فاصابها الدم اكثر من قدر الدرهم ان كان
بحال لو غسل يتنجس قبل الفراغ من الصلوة ثانيا جاز له ان لا يغسل وان كان بخلافه
لا يجوز له ان لا يغسل قال الصدر الشهيد وهو المختار قوله وقال الشافعي لكل مكتوبة
وقال مالك لكل نفل ايضا لقوله عليه السلام المستحاضة تتوضأ لكل صلوة الا ان الشافعي رحمه الله
يقول النفل تبع للفرض فلا يفرد بحكم على حدة فان قلت قد سبق من مذهب مالك رحمه الله ان ما
يكون غير معتاد كدم الاستحاضة غير ناقض للوضوء فكيف يتصور ايجاب الوضوء على المستحاضة
لكل صلوة عنده وكيف ساغ له التمسك بقوله عليه السلام المستحاضة تتوضأ لكل صلوة قلت المطلوب
هنا بيان خلاف مالك والشافعي في المعذور لا فيما ذكرت من الجزئيات والا فلا يتصور خلاف الشافعي
في الرعاف الدائم والجرح السائل لان الخارج من غير السبيلين لا ينقض الوضوء عنده فلا
يدل ذكر خلاف مالك على وجوب الوضوء بالاستحاضة واما تمسكه بالحديث المذكور فنقول ذكر
في شرح مجمع البحرين ان المستحاضة تتوضأ عند مالك على وجه الاستحباب توفيقا بينه وبين
ما يدل على ان الاستحاضة غير ناقض من قوله عليه السلام للمستحاضة صلي وان قطر الدم على
الحصير ثم لما استحب الوضوء لكل صلوة بالاستحاضة لتوهم الانتقاض وشبهته لزم ان يفترض ذلك
باستمرار ما هو الناقض للطهارة اذ لو لم يكن استمراره موجبا لافتراض الوضوء لكل صلوة لم يكن
استمرار ما فيه شبهة النقض موجبا للاستحباب قوله فلا يبقى بعد الفراغ منها بمعنى اداء
النوافل انما يجوز له عند الشافعي قبل المكتوبة لا بعدها وهو المذكور في الجامع الصغير للشيخ
الامام بدر الدين الورسكي رحمه الله وذكر شمس الائمة في الجامع الصغير انه يجوز اداء النوافل
بعد الفراغ من المكتوبة ايضا وذكر في شرح الحاوي انه يجوز اداؤها بعد خروج وقت المكتوبة
ايضا قوله وهو المراد بالاول لانه محتمل والثاني محكم فيحمل المحتمل على المحكم وقد يقال
لا تدافع بين الحديثين وفي كل نافلة ليست في الاخر فالثاني يوجب الوضوء في كل وقت
ويشير الى عدم جواز تقديم الطهارة على الوقت كما هو مذهب الشافعي رحمه الله والاول يوجب الوضوء
لكل صلوة وجاز ان يجب الوضوء في الوقت حتى لا يجوز تقديمه ويجب لكل صلوة ايضا حتى لا
يؤدي به فرضان فان قلت اصل اللام للغرض وقد امكن حمله عليه بان يراد بالوقت ما
يصح اداؤه فيه من الوقتية وغيرها فيكون المعنى يتوضأ لما يصح اداؤه في الوقت فيقتضي ان
يصح اداء الصلوتين بوضوء واحد على خلاف ما يقتضيه الحديث الاول اجيب بان قوله عليه
السلام لكل صلوة يابى حمل اللام على معنى الغرض فيتعين حملها على الظرفية كما هو الظاهر
في الجار الداخل على الظرف على ان الحديث الثاني يكون ماولا حينئذ فلا يصح ان يترك به

موجب الحديث الاول والاحوط هو الاخذ بالاول فيجب الحمل عليه والله اعلم قوله لان اللام
تستعار للوقت قوله اللام حرف والوقت اسم والحرف لا تستعار للاسم اجيب اولا بالمنع
فلا تستعار له بمعنى غيره وبالعكس وما ذلك الا استعارة الحرف للاسم او الاسم للحرف وثانيا بما
تقرر في علم البيان ان الاستعارة في الحروف تابعة للاستعارة في متعلق معناها حتى يسمى استعارة
تبعية نحو قوله تعالى فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا شبه ترتب العداوة والحزن
على الالتقاط بترتب علته الغائية التي هي المحبة والتبني ثم استعمل في المشبه اللام
الموضوعة للدلالة على ترتب العلة الغائية التي هي المشبه به فجرت الاستعارة اولا في العلية
والغرضية وتبعها في اللام وهكذا في قوله لكل صلوة كانه اراد بالصلوة الوقت كما في قوله اضاعوا
الصلوة اي وقتها ثم شبه الوقت بما هو غرض الوضوء فاستعمل في المشبه اللام الموضوعة
للدلالة على العلية فهذا هو معنى استعارة اللام للوقت اي يستعار لما فرض للوقت بحكم
التشبيه وهو العلية التخييلية قوله ولان الوقت اقيم مقام الاداء تيسيرا وقد يقال هذا لا يجدي
نفعا لان الخصم يساعدنا في بقاء الطهارة ما بقي الوقت ولكنه يقول انها طهارة ضرورية فلا
يظهر الا في حق اداء الفرض وما يتبعه من النوافل حتى صح النفل عنده بعد اداء المكتوبة
بل بعد خروج الوقت ايضا على ما صرح به في شرح الحاجب الا ان يقال هذا التعليل خرج ردا
لما ذكره الامام بدر الدين انه لا يجوز النفل عنده بعد اداء الفرض كما يشير اليه ظاهر قول المصنف
حيث قال فلا يبقى بعد الفراغ ووجه الرد ظاهر قوله بالحدث السابق فان قلت لو كان
الانتقاض بالحدث السابق لما وجب فيما اذا شرع المعذور في التطوع ثم خرج الوقت قلنا اضافة
الانتقاض الى الحدث السابق يقتضي ضرورتها محدثا من ذلك الوقت فجعلنا هو ظهورا من وجه
وانتقاضا من وجه فقلنا لا يجوز البناء والمسح ويلزمه القضاء اخذا بالاحتياط كذا في الحميدي وبهذا
ظهر فساد ما ذكره في باب التيمم عند قوله ولو شرع بالتيمم ثم وجد الماء تفارق بانه لا تفارق
ولا حاجة قبل الوقت فلا يعتبر فان قلت لو لم يعتبر يكون انتقاضا بالدخول اجيب بانه اراد
بالانتقاض عدم اعتبارها للوقتية المكتوبة والا فلا معنى للانتقاض في حق الوقتية لانها لم يتحقق لها
وللنوافل حتى النافلة لان الحاجة في حقها باقية قوله فلا يعتبر قبله ولا بعده وهذا ايضا لا يستقيم
الا ان يراد بالانتقاض بالدخول عدم اعتبارها طهارة لاداء الوقتية والا فلا يتصور الانتقاض
بل الوقت لا نعقاد ذكره في الفوائد الظهيرية والمحققون من اصحابنا قالوا على قول ابي يوسف
رحمه الله لا ينتقض طهارتها بدخول بلا خروج كما هو قولهما وفيما اذا توضا قبل الزوال ودخل وقت
الظهر انما تحتاج الى الطهارة لاجل الظهر عنده لا لان طهارتها انتقضت بدخول الوقت عنده

ولكن لان طهارتها ضرورية ولا ضرورة في تقديم الطهارة على الوقت فصل في
النفاس وهو الدم الخارج عقيب الولادة يتحرى ان خروج الدم شرط حتى لو خرج منها الولد ولم
تر دما لا تكون نفساء بمجرد خروجه وهو رواية عن ابي يوسف رحمه الله وفي قول ابي حنيفة رحمه الله انها
تكون نفساء بمجرد خروج الولد وان لم تر دما لان الولد لا يخلو عن بلة الدم وهي يكفي لكونها
نفساء واكثر المشايخ اخذوا بقول ابي حنيفة رحمه الله وبه كان يفتي الصدر الشهيد وبعضهم اخذوا
بقول ابي يوسف رحمه الله وثمرة الاختلاف تظهر في حق الغسل لا الوضوء يجب بخروج الولد بالاجماع
ثم الاولى ان يقول هو الدم الخارج من القبل عقيب الولادة لان الولد لو خرج من قبل السرة
وسال الدم من قبلها لا تكون نفساء بل تكون صاحبة جرح سائل الا ان يقال الولادة اسم لخروج
الولد من الفرج فلا حاجة الى قيد زائد قوله ينسد فم الرحم كذا العادة وذلك لان فم الرحم
منكوس والا يتقرر في المنكوس شيء في مجرى العادة الا اذا انسد فمه وللخصم ان يقول سلمنا ان
فم الرحم ينسد بحيث لا يسقط عنه الولد الا انسداد التام بحيث لا يخرج عنه الدم ايضا فممنوع
الا يرى ان الحامل بعد وضع الولد الاول ترى الدم اياما كثيرة ويكون الكل نفاسا مع ان
~~فم الرحم ينسد بمجرد خروج الولد الاول والا لا يبقى فيه الولد الاول والا لا يبقى فيه الولد~~
الثاني اصلا وجوابه ان النطفة في اول الاحوال ما سايل لا تستقر في الرحم المنكوس الا
بانسداد التام الذي لا يبقى معه فرجة اصلا ثم لما عرفناه منسدا تام الانسداد بالدليل لا بد
وان يحكم ببقائه كذلك الى ان خروج الولد اذ لا دليل على انفتاحه اصلا ثم لما خرج
الولد علمنا ان الفم قد انفتح لاستحالة الخروج مع الانسداد فبعد ذلك لو كان في بطنه
ولد اخر لا بد من ان يحكم بالانسداد لكن بقدر ما لا يسقط عنه الولد الثاني اذ لا دليل على
الزائد وذلك القدر من الانسداد لا يمنع خروج الدم فيجوز ان تكون نفساء اذا خرج الدم
بعد خروج الولد الاول فاما الدم الذي تراه في حال خروج الولد فانما لا يكون به نفساء على
ما جاء في بعض الروايات وان انفتح فم الرحم بخروج بعض الولد لان الحكم بالانفتاح انما هو
بخروج الولد فيتقدر الانفتاح بقدر ما يخرج فيكون فيما وراءه منسدا فيمنع خروج الدم من الرحم
فلا تكون نفساء على بعض الروايات فاما على رواية المتن فانها تكون نفساء عند خروج
بعض الولد لان اعضاءه متفاوتة فلا بد من ان يحصل بخروجه تخلخل في فم الرحم فان
قلت امتداد الدم دليل انفتاح الفم بقدر ما يخرج منه الدم اجيب بانه معارض
بالندرة فانها دليل على عدم كونه من الرحم والحامل لا ترى الدم الا نادرا والنادر هو دم العرق
... الرحم فيحتاط فيما بينهما او نقول الامتداد وان كان دليلا على انه من الرحم فما عرفناه

بالدليل من انفراد التام المانع عن خروج الدم ذلك على انه ليس من الرحم فلم يثبت كونه من الرحم
بالمعارضة وقد استدل بقوله عليه السلام لا توطأ الحبالى حتى يستبرئن بحيضة على ان الحامل
لا تحيض لان النبي عليه السلام جعل الحيضة علامة فراغ الرحم فدل ان الحامل لا تحيض ولكن
للخصم ان يقول جعلها علامة الفراغ بناء على الغالب فان الحامل لا تحيض غالبا فاما لا يمكن
ذلك اصلا فلا دليل عليه **قوله** بعد انفتاحه بخروج الولد وقد يشكل بان فم الرحم لما انفتح بخروج
الولد حتى كان نفاسا وجب ان يكون الدم الخارج عن الحامل بالولد الثاني بعد وضع الاول
وانقضاء مدة النفاس ومضي الطهر الصحيح بعده حيضا **قوله** ولهذا كان نفاسا بعد خروج
بعض الولد فيما يروى عن ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله وقيل ذكر محمد رحمه الله لم يقع موقعه فقد قال
شيخ الاسلام رحمه الله الولد اذا خرج اقله لا يصير نفسا وان خرج الدم لان النفاس ما يخرج عقيب الولادة
والولادة لا توجد الا بخروج الولد حقيقة او اعتبارا ولم يوجد واما اذا خرج اكثره فقالوا على قياس
قول ابي حنيفة وابي يوسف رحمه الله يثبت للنفاس لان للاكثر حكم الكل وعلى قول محمد رحمه الله وزفر رحمه الله
لا يثبت وفي المحيط امراة خرج بعض ولدها فعن ابي يوسف وهو قول ابي حنيفة انه يعتبر خروج
اكثر الولد وروى المعلى عن ابي حنيفة وابي يوسف اذا خرج بعض الولد صارت نفسا وروى
هشام عن محمد رحمه الله انها لا تصير به نفسا حتى يخرج الراس ونصف البدن او الرجلان واكثر من
نصف البدن وعن محمد رحمه الله انه لا يصير نفسا حتى يخرج جميع ولدها فلو ذكر ابا يوسف مكان محمد
لكان اوفق بالروايات **فان قلت** جازلت يحمل قوله فيما اذا خرج اكثر الولد فيصح
ذكر محمد رحمه الله لانه ايضا يعتبر خروج الاكثر فيما روى هشام عنه الا انه يشترط خروج الراس او
خروج الرجلين والاكثر من نصف البدن **قلت** نعم الا انه لا وجه حينئذ لترك ذكر ابي يوسف
رحمه الله وتخصيص محمد بالذكر على ان تعليل المصنف بقوله لانه ينفتح فاه يأباه **قوله** وان كان بين
الولدين اربعون يوما في الكافي وان كان بين الولدين اربعون يوما فصاعدا قيل على
قول ابي حنيفة يجب النفاس من الولد الثاني ايضا اذ سبب النفاس ولادة الولد
وقد تحققت ولادتان فاستقام ايجاب نفاسين بخلاف الحيض لان فيه ضرورة لان شرط
صيرورة الدم حيضا ان يتخلل بينهما طهر تام ولم يوجد وقيل لا يجب النفاس من الولد الثاني
على قياس قولهما وهو الصحيح ولكن تضع الولد الثاني تغتسل وتصلي لانه لا يتوالى نفاسان
ليس بينهما طهر صحيح ثم لنظر **قلت** لو قال لامراته كلما ولدت ولدا فانت طالق للسنة فولدت
ثلثة اولاد في بطن واحد وقع الطلاق عليها اذا طهرت من نفاسها بعد الولد الثالث عند ابي
حنيفة وابي يوسف رحمه الله لان النفاس من الولد الاول والحامل تطلق ثلاثا للسنة عند محمد والنقا

لبث

لبث بعد للطلاق التي فيتاخر الطلاق الاول الى ان تطهر من نفاسها بعد الولد الثالث
اذ النفاس موجود بعد الولد الاول والثاني والثالث ثم الطلاق الثاني يتاخر الى الطهر الثاني
والثالث الى الثالث كذا في ايمان الكافي ولما يقع تنافر مع ما ذكر هنا لان الجواب المذكور في
التعليل بقوله اذ النفاس موجود بعد الاول والثاني والثالث بالطلاق لا يوافق واحدا من
القولين المذكورين هنا بل يجب ان يكون جواب المسألة في القولين على التفصيل والله اعلم

باب الانجاس

قوله والمكان الذي يصلي عليه والمعتبر موضع القدم
موضع القدم لانه لا بد من القيام ويكون بالقدم واما موضع السجود فيشترط في رواية محمد عن ابي
حنيفة رحمه الله لانه ركن كالقيام وفي رواية ابي يوسف رحمه الله عنه لا يشترط لان السجود يتادى بالانف
وانه اقل من قدر الدرهم وعندهما يشترط لان السجود على الجبهة فرض وذلك يزيد على قدر
الدرهم **قوله** ولهما ان المائع قالع كالماء والطهورية لقي انالة الماء طهارة المحل النجس
بعلة القلع والازالة والمائع كالماء في القلع فيلحق به دلالة وعدم معقولية الحكم ان كان يمنع
الحاق غير المنصوص به بطريق القياس فلا يمنع بطريق الدلالة **قوله** ثم يجوز في البدن
والفرق له ان البدن كما يقبل النجاسة الحقيقية يقبل الحكمية ثم الحكمية اختص زوالها
بالماء فكذا الحقيقية ولا كذلك الثوب ولان حرارة البدن جاذبة فلا تجذبه الا الماء **قوله** فدلكه
بالارض جاز **قلت** الدلك بالارض والمسح بالتراب بشرط بل الحك او الحت يكفي ايضا لانهما
يعملان عمل المسح فيقومان مقامه **قوله** اجزاه فيه الفرك هذه المسألة مشكلة فان الفحل لا يمني
حتى يمذي والمذي بالتخفيف لا يطهر بالفرك الا انه جعل المذي في هذه الحالة مغلوبا مستهلكا
فكان الاعتبار للمني دون المذي **قوله** وقال الشافعي رحمه الله المني طاهر وهو مروي عن علي بن
ابي طالب كرم الله وجهه وسعد بن ابي وقاص وابن عمر وعائشة وداود واحمد في اصح
الروايتين وهو مذهب اصحاب الحديث قال النواوي وهل تحل اكل المني الطاهر فيه وجهان
لاصحابنا اظهرهما لا يحل لانه متقذر فهو من الخبائث المحرمة علينا واما مني باقي الحيوانات
غير الادمي فمنها الكلب والخنزير فمنيهما نجس بلا خلاف وما عداهما في منيه ثلثة اوجه الاصح
انها كلها طاهرة من ماكول اللحم وغيره والثاني انها نجسة والثالث مني ماكول اللحم طاهر وغيره
نجس واحتج بحديث ابن عباس رضي الله عنهما قال المني كالمخاط فامطه عنك ولو باذخرة شبهه بالمخاط
وهو طاهر وبما روي عن عائشة رضي الله عنها قالت كنت افرك المني من ثوب رسول الله صلى الله
عليه وسلم وهو يصلي وبان المني اصل خلقة الادمي فكان طاهرا كالتراب لا استحالة ان يقال
ان الانبياء خلقوا من نجس ولنا قوله عليه السلام لعائشة رضي الله عنها فاغسليه ان كان

رطبا وافركه ان كان يابسا وقوله عليه السلام انما يغسل الثوب من خمس وذكر منها المني ومتى
تعارضت الاخبار فالاحتياط في اثبات النجاسة وخلقة الانبياء لا ينافي كونه نجسا فانهم قد خلقوا من
اللحم والدم وانه نجس **قوله** ولنا قوله عليه السلام ذكوة الارض يبسها لعل بيبسها ذكوتها لان يبس
الارض لا يكون الا طهارة وطهارتها قد يكون يبسا وقد يكون غسلا بالماء **فان قلت** قد ذكر النوازل
ان الارض لا تطهر عند ابي حنيفة الا بحفرها ومعلوم ان الحفر ليس بتطهير للاجزاء النجسة بل
هو تقليب اعلاها اسفلها فلا يكون تطهيرها في الحقيقة الا باليبس فلا حاجة الى الحمل على التقديم
والتاخير في قوله ذكوة الارض يبسها **اجيب** بان الكتب الحنفية مشحونة بروايات ناطقة بجواز طهارة
الارض بالغسل واما الحفر يعني ان يجعل اعلاها اسفلها ففي بعض الصور على بعض الروايات
قال في الذخيرة اذا اصابت النجاسة الارض فان كانت رخوة طهرت بالصب عليها لانها تتشرب
فصار كالعصر في الثوب وان كانت صلبة فاندفع الماء عن موضع النجاسة طهر ذلك المكان ويتنجس
الموضع الذي انتقل اليه الماء وان لم ينتقل يحفر ذلك الموضع لان يجعل اعلاها اسفلها وفي
الظهاير اذا كانت الارض منحدرة وكانت صلبة يحفر في اسفلها حفيرة فيصب الماء عليها فيجتمع
الماء في تلك الحفيرة فيطهر الارض ثم يكبس الحفيرة وان كانت الارض مستوية وكانت صلبة
فلا حاجة الى قلبها بل يجعل اعلاها اسفلها وفي الفتاوى البول اذا اصابت الارض تصب الماء
عليها ثم تدلك وتنشف ذلك بخرقة فاذا فعل ذلك ثلاثا طهرت وان لم يفعل ولكن صب عليها الارض
لا يطهر ما كثير حتى عرف ان زالت النجاسة لا يوجد لونها ولا ريحها ثم تركت حتى نشفت الارض
طهر فعلم ان نسبة النوازل الى ابي حنيفة من ان الارض لا يطهر الا بحفرها ضعيف **قوله**
لان طهارة الصعيد ثبت شرطا بنص الكتاب فلا يتادى بما ثبت بالحديث **فان قلت** طهارة الثوب
ثبت بالكتاب اعني قوله تعالى وثيابك فطهر ثم هو يتادى بما ثبت بالحديث من طهارة الثوب عن
المني بالفرك وطهارة الخف عن النجاسة التي لها جرم بالدلك وكذا طهارة المكان ثبت بدلالة
النص على ما مر والدلالة بمعنى العبارة ثم هو يتادى بما ثبت بالحديث المذكور اعني قوله
عليه السلام طهارة الارض يبسها **اجيب** بانه اراد بنص الدليل القطعي لان اكثر نصوص
الكتاب قطعية وبالحديث الدليل الظني لان الغالب فيه ان يكون ظنيا وما ثبت بالقطعي
لا يتادى بما ثبت بالظني اذ اليقين لا يزول الا بمثله وطهارة الثوب ان ثبت بنص الكتاب
المذكور فهو نص مأول فقد قيل معناه طهر نفسك عما يستقذر من الافعال يقال فلان طاهر
الثوب اذا وصفوا بالتنزه عن المعايب وفلان دنس الثياب للغادر حتى ذهب مالك الى ان
طهارة الثوب ليس من شرائط الصلوة لاحتمال التاويل المذكور لا يقدح في القطعية لان

الكتاب

حقيقة اللفظ لتطهير الثياب عن النجاسة الحقيقية وما ذكر من المعنى مجاز ولا معتبر بالمجاز
عند امكان الحقيقة لانا نقول هذا معنى عرفي لا يبعد اليه ما ذكر في المدارك من قوله
يقال فلان طاهر الثوب اذا وصفوه بالنقاء من المعايب والحقيقة المتعارفة ان كانت احق
بالارادة فتعارف المعنى المجازي يورث الشبهة لا محالة حتى ذهب ابو يوسف ومحمد الى
ان المعنى المتعارف هو الاحق بالارادة فيكون مأولا فيكون ظنيا فيجوز ان يتادى ما ثبت
به بما ثبت بالحديث بل بالراي **فان قلت** كيف اما يتادى الفرض القطعي بما ثبت بخبر الواحد
بل بالراي الا يرى ان الوضوء فرض قطعي وانه يتادى بماء الزعفران وهو مجتهد فيه
وكذا فرض السجود قطعي وانه يتادى بوضع الانف وهو مجتهد فيه على ما سيجي **قلنا** قد يفهم
في صدر الكتاب جواب هذا السوال بالاستقصاء وحاصله ان الفرض القطعي الثابت بنص
الكتاب في الوضوء انما هو استعمال الماء وهذا القدر موجود في التوضي بماء الزعفران قطعا واختلافهم
في اشتراط بقائه على صفة المنزل من السماء لا يورث الشبهة في وجود ما هو الفرض اليقيني وهو
استعمال نفس الماء حتى يكون قادحا في اسقاط الفرض اليقيني به وهو استعمال الماء وكذا
الواجب على الساجد هو وضع بعض الوجه على الارض وهذا القدر موجود في وضع الانف
بيقين انما الخلاف في اشتراط بعض مخصوص فعنده ليس بشرط وعندهما شرط ولا يخفى ان
هذا الاختلاف لا يورث شبهة في وجود ما هو الفرض في السجدة بالانف فلا يكون قادحا بخلاف
مسئلتنا فان الواجب القطعي هو استعمال التراب الطاهر وقد وقع الشك في كونه طاهرا لثبوته
بالحديث الظني فلا يكفي لاسقاط الواجب القطعي وبالجملة ان ما ثبت بالدليل القطعي فلا يسقط
ذلك عن الذمة الا باتيانه قطعا والمتوضي بماء الزعفران والساجد على الارض بالانف قد اتى
بما هو الثابت بالدليل القطعي قطعا وهو استعمال الماء ووضع بعض الوجه على الارض اما المتيمم
بالتراب الذي طهر باليبس فلم يات بما هو المفروض قطعا وهو استعمال التراب الطاهر لثبوت الشك
في طهارته وكذا المصلي اذا قرا في صلوته بالتسمية حيث لا يجوز صلوته لانه لم يات بقراءة القران
قطعا لشبهة ثبتت في قرانيتها باختلاف العلماء فيها هكذا وقد يتوهم هنا وجه اخر وهو ان يقال اراد
بقوله بنص الكتاب انه ثبت بتنصيص الكتاب على اشتراط حيث قال صعيدا طيبا اي طاهرا والمنصوص
كامل وما ثبت بالحديث الظني من الطهارة ليس بكامل لتطرق شبهة العدم فيها فلا يتادى به
بخلاف طهارة المكان فانه لم يثبت بالتنصيص بل بالدلالة وفي هذا الوجه نظر ظاهر يعرف
بادنى تامل ثم قيل انما لا يجوز التيمم لان الطهورية زائدة على الطهارة وبالحديث ثبت طهارته
لا الطهورية **قلت** لما ثبت به الطهارة ثبت الطهورية بقوله عليه السلام التراب طهور المسلم

حقيقة

لان المراد التراب الطاهر فيدل علي ان كل تراب طاهر طهور بالم يجد الماء **قوله** وقال
الشافعي في قليل النجاسة وكثيرها سوا. ذكر في شرح الحاوي ان قليله دم البرغوث والقمل والبعوض
والقيح والدمل والفصد والحجامة والبثرة وبول الخفاش وذرق الذباب وطين الشارع
النجس عفو لتعذر الاحتراز من ذلك فعلم ان القليل الذي لا يمكن الاحتراز عنه عفو عنده ايضا
قوله اخذا من موضع الاستنجا فانا اجمعنا علي ان الاستنجا بالحجر يكفي وانه لا يستاصل النجاسة
حتي لو جلس في ما. قليل نجسه فعلم ان قدر موضع الاستنجا عفو **فان قلت** موضع الاستنجا قد
سقط الاعتبار حتي يعتبر القدر المانع وراه فكيف يصح للاخذ به في تقديرها هو معتبر **اجيب** بان
الضرورة لما اثرت في سقوط اعتبار موضع الاستنجا فلان [illegible] في عفو ذلك القدر مع كونه معتبرا
اولي لان العفو ادني حالا من سقوط الاعتبار ثم موضع الاستنجا ليس بعفو عند الشافعي
حتي يجب الاستنجا عنده بالحجر او الما. لا يقال الحجر لا يستاصل النجاسة لان الفرك لا يستاصلها
مع ان المحل يطهر به واما تنجس الما. القليل اذا جلس فيه فجاز ان يكون باعتبار عوده نجسا كما
في الثوب الذي طهر بالفرك من المني بعد اصابة الما. به علي انه لا يتنجس في رواية **قوله** ودليل
التوفيق وكان الحامل علي التوفيق وصوابه الرواية الثانية لو كانت علي الطاهر ادي
الي القول بعفو المغلظة وان كان يبلغ الربع او اكثر فانها اذا كانت رقيقة ربما تاخذ اكثر
من الربع كالدهن النجس اذا كان بوزن الدرهم **قوله** الكبير المثقال اي كبير وزنه ويقلم
فالمراد بالمثقال الثقل ولو رفع المثقال صفة اخري للدرهم فالمراد بالمثقال ما يبلغ وزنه
مثقالا والمثقال عشرون قيراطا والقيراط حبة واربعة اخماس حبة والحبة شعيرتان
قوله بدليل مقطوع به لم يرد بالمقطوع ما لا شبهة فيه اذ الموجب للتخفيف انما هو تعارض الادلة
او كونه مجتهدا فيه ولم يقل احد ان ما يكون دليله قطعيا فهو مغلظ وما يكون دليله ظنيا
فهو مخفف فيراد بالمقطوع ما لم يكن معارضا ولا مجتهدا فيه قوله لان التقدير فيه بالكثير
الفاحش اذ العفو المانع في المغلظة مقدر بالكثير فيكون في المخففة مقدرا بالكثير الفاحش
لوجوب اظهار التفرقة بينهما والفاحش هو ما يكون في حكم الكل والربع قد اعتبر في حكم
الكل في الجملة فيعتبر كثيرا فاحشا هنا **قوله** والربع ملحق بالكل اعتبر الربع هنا كثيرا فاحشا
وذكر في الكافي في باب السلم ان المسلم اليه اذا وجد بعض راس المال زيفا بعد ما افترقا
واستبدل به الجياد في مجلس الرد فان كان المردود قليلا صح وان كان كثيرا بطل عند ابي
حنيفة رضي الله عنه والقليل عند ابي حنيفة رضي الله عنه ما دون النصف والكثير ما فوقه
وفي النصف عنه روايتان وهذا لنظير فقد اعتبر في هذه المسالة ما فوق النصف كثيرا وفي مسالة

النجاسة

قوله ولحي اطلاق المليح [illegible] من الفرق فلا بد من الفرق
النجاسة المخففة اعتبر الربع كثيرا بل كثيرا فاحشا فلا بد من الفرق
وقد يشكل المني علي الاصلين فانه مغلظة بلا خلاف مع تعارض الاثار واختلاف العلما في
نجاسته علي ما ذكرنا ويمكن ان يجاب بالتزام التخفيف غير ان اثر التخفيف قد ظهر في طهارة
المحل عنه بالفرك فيكفي ذلك هو منتفى فلا يظهر في عفو ما دون ربع الثوب كما ان اثر الضرورة في
الارواث في حق النعال لما ظهر في طهارة النعل بالمسح لم يظهر في العفو عما وراء قدر الدرهم علي ان
الاثار لما تعارضت تساقطت فاخذنا بقوله تعالى الم نخلقكم من ما. مهين فان الهوان المطلق
انما يكون بالنجاسة وهذا الدليل القراني خال عن المعارض فلم يكن المني ما تعارض فيه النصوص
والاختلاف انما يعتبر اذا كان في محل الاجتهاد والمني ليس بمحل له لورود النص في نجاسته
وهو ما تلونا **قوله** وعند ذلك رجوعه في الخف بروي هذا يدل علي نجاسة عنده وقوله ان الكثير
الفاحش لا يمنع ايضا رجوع الي طهارته فكانه عند دخول الري انقي اولا بان الخف يطهر
بالدلك ثم انقي بان الكثير الفاحش لا يمنع لا يدل علي طهارة لجواز ان يكون نجسا معفوا
عنه فيما فيه ابتلا. وان كان كثيرا غير معفو فيما لا ابتلا فيه كوقوعه في الما. القليل واذا
كان نجسا وجب ان لا يطهر الخف بالدلك ~~ايضا لعموم البلوي وان الكثير الفاحش لا يمنع~~
لان يغسل الما. بوقوع الخف الذي ذلك فيه كثيرا ثم انقي بطهارته بالدلك ايضا لعموم البلوي والله اعلم
فصل في الاستنجا اتفق اصحابنا ان من استنجي بالاحجار له ان يصلي من غير
استعمال الما. واتفق المتاخرون علي سقوط اعتبار ما بقي من النجاسة في حق العرق حتي
لو سال عرقه لا يمنع جواز الصلوة وان كان اكثر من قدر الدرهم ولم يرو عنهم فيما اذا
جلس هذا المستنجي في ما. قليل هل يتنجس حكي عن الفقيه ابي جعفر انه قيل لا يتنجس
فله وجه وان قيل يتنجس فله وجه وهو الصحيح كذا في الذخيرة **قوله** الاستنجا سنة قيل وكان
ينبغي ان يكره تركه كسائر السنن الموكدة غير انه سقطت الكراهة لقوله عليه السلام من لا
فلا حرج **قلت** جاز ان يكون قوله ومن لا فلا حرج متصلا بالايتار دون الاستنجاء اي من
لم يوتر فلا حرج ومواظبة النبي عليه السلام علي الاستنجا يقتضي كراهة الترك فلا يترك بهذا
الدليل المحتمل ولو سلم انه متصل بالاستنجاء اي من ترك الاستنجاء فلا حرج عليه فنفي الحرج عن
تارك الاستنجاء لا يوجب نفيه عن تارك الاستنجا والسنة هو الاستنجا بالما. كان اولا تجاه
خاصة **قوله** وقال الشافعي لا بد من الثلث الخلاف في موضعين احدهما ان الاستنجاء
سنة عندنا فرض عنده والثاني ان الاكتفا بالواحد عندنا اذا حصل الانقا به وعنده لا
يجوز نص علي وجوب اصل الاستنجا ووجوب رعاية عدد الثلث عنده الاكتفا بالحجر عنه

1

الثاني هو في شرح الحاوي قوله وما رواه من ترك الظاهر قلت لو سلم فما روي انه عليه
السلام قال اذا جلس احدكم لحاجته فليمسح ثلث مسحات على ظاهره فليجب ثلث مسحات عملا به
على ان المسح بثلثة احرف من حجر واحد كالمسح بثلثة احجار لان المقصود هو المسح دون الالة
فيعتبر عدد المسحات وهذا ليس من ترك الظاهر في شيء بل هو عمل بمعنى النص كيف وقد تعين ارادة
ثلث مسحات بثلثة احجار بما روينا من قوله عليه السلام فليمسح ثلث مسحات والحمل على المجاز بدليل
ليس من باب ترك الظاهر القادح في وجوب العمل فانه انما يقدح فيه ان لو صار النص بعد ما
ترك ظاهره مجمل المراد الا يرى ان تقييد المطلق وتخصيص العام ترك للظاهر مع ذلك يبقى
واجب العمل نعلم ان المانع من العمل هو ترك الظاهر على وجه صار النص مجملا بعد ذلك
ولا كذلك هنا لتعين ثلث مسحات مرادا فان قلت النص وان كان يقتضي ثلث مسحات
ولكن ترك ذلك بالدلالة اذ المقصود الانقاء وقد يحصل بالمسح مرة اجيب بان الانقاء التام
لا يحصل بالمسح مرة وان بولغ فيه لانه يقلل النجاسة ولا يقلعها فالقياس ان لا يصح
الاكتفاء به غيرانا جوزناه بالنص بخلاف القياس فيجب رعاية ما شرط النص من ثلث مسحات
نعم لنا ان نقول عدد الثلث ليس بمقصود باجماع بيننا وبينه حتى لو لم يحصل الانقاء بالثلث
يجب الاكثر عنده ايضا فعلم ان المقصود هو الانقاء دون العدد وانما قيد بالثلث في الحديث
نظرا الى الغالب والله اعلم قوله وغسله بالماء افضل اي بعد الاستنجاء بالاحجار ثم قيل هو
اي غسله بالماء بعد الاستنجاء بالاحجار وقيل سنة في زماننا سئل الحسن البصري عن الاستنجاء
بالماء فقال سنة فقيل له كيف ورسول الله عليه السلام والخيار من الصحابة رضوان
الله عليهم اجمعين تركوه فقال كانوا يبعرون بعرا وانتم تثلطون ثلطا فان قلت السنة لا
يثبت الا بالمواظبة ولا مواظبة اجيب بان المواظبة هنا ثابتة دلالة فان حالهم لو كان
كحالنا لواظبوا على الغسل بالماء

كتاب الصلوة

هي فرض عين
ثبت فرضيتها بقوله تعالى حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى ومحافظتها اداؤها في وقتها
ثم هي خمس لان النص يقتضي عددا له وسطى ووراء الجمع للعطف المقتضي للمغايرة واقله
خمس كذا في الكافي وقد يقال اللام في قوله على الصلوات ان كان للجنس فلا تمسك فيه اما
ان اريد الفرد الحقيقي فظاهر وكذا ان اريد الحكمي لان قوله والصلوة الوسطى حينئذ تخصيص
بعد تعميم فيعتبر مغايرا للمعطوف عليه وان كان للاستغراق فكذلك لان لام الاستغراق هو اللام
الجنسي المراد به الفرد الحكمي فكانه تمسك بملاحظة لفظية قوله واول وقت الفجر كان
عليه ان يقدم وقت الظهر كما قلنا في الحديث المذكور في المصابيح وما قيل من انه قدم وقت

قوله ولا بياض [illegible] على الواحد [illegible] الطاهر [illegible] ثلث مسحات [illegible] ترك الظاهر [illegible]

الفجر لعدم الاختلاف في اوله واخره ففيه نظر لوقوع التصريح بالاختلاف في اوله في المحيط
وغيره ففي المحيط اذا طلع الفجر الثاني خرج وقت العشاء ودخل وقت صلوة الفجر هذا هو
المنقول عن اصحابنا ولم ينقل عنهم ان العبرة لاول طلوع الفجر الثاني او لاستطارته وانتشاره
وقد اختلف المشايخ فيه وذكر في الطلبة هذا الاختلاف منقولا عن صلوة المحيي بمثل هذه العبارة
وذكر فيها بعد ذكر الاختلاف وقال شمس الائمة الحلوائي القول الاول احوط والثاني اوسع
يعني الاستطارة قوله وهو البياض الذي يبدو طولا ثم يعقبه الظلام تصريح بان الفجر
الاول بعد طلوعه يغيب ويطلع الثاني بعد غيبوبته حيث قال ثم يعقبه الظلام وليس
كذلك عند المشاهدة والعيان فانا نشاهد انه لا يغيب بل يبقى الى ان يطلع الفجر الثاني من
تحت بياضه من الافق المظلم الشبيه بالخيط الاسود وعليه يدل قوله تعالى حتى يتبين لكم
الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر وفسر الخيط الابيض بالصبح الصادق والاسود بالصبح
الكاذب ونظيره قولنا خرجت من البصرة الى الكوفة فانه يشير بوجود البصرة وقت
الخروج منها فكذا قوله تعالى من الخيط الاسود يشعر ببقائه وقت تبين الابيض منه
ويدل عليه ايضا قوله عليه السلام لا يغرنكم اذان بلال ولا بياض الافق المستطيل هكذا
حتى يستطير هكذا فالضمير في قوله يستطير يرجع الى البياض الافقي المستطيل المسمى بالفجر
الكاذب فيدل على ان المستطير هو المستطيل بعينه لا انه يغيب ويذهب ثم يطلع الفجر الثاني
والجواب ان قوله ثم يعقبه الظلام كلمة ثم فيه بمعنى الواو اي يكون عقيبه ظلام بالنسبة الى
المكان دون الزمان لان الظلام يكون تحته لا عقيبه لان لافق المشرق بالنسبة الى بياضه
خطان خط من التحت وخط من العقب لان السماء كروية وبياضه يستطيل الى كبد السماء
فيصح ان يقال ويكون عقيبه ظلام في افق المشرق ويمكن ان يجاب بانه لهب الشمس وضوءه
والشمس جانب الشرق وقت الارتفاع بزيها ينتقل عن المطلع نحو الجنوب ويميل اليه ساعة
فساعة من ابتداء الطلوع فكذا لهبها ينتقل عن المطلع نحو الجنوب ويعقبه الظلام في مطلعه
لانه قليل الضوء بخلاف الفجر الثاني لانه كثير الضوء ويزداد ضوءه ساعة فساعة حتى
يتنور المشرق كله كذا ذكر جدي لابي رضي الله عنه في رسالة الصبح وقد امعن النظر في امر
الصبح برهة من الزمان وكان اماما صادقا لم يسمح بمثله الادوار ما دار الفلك الدوار فاض
الله سحايب الطافه عليه وعلى من له ولاده قوله لا يغرنكم اذان بلال ولا الفجر المستطيل
قال جدي رحمه الله الفجر الاول قد يطلع منتشرا جنوبيا وشماليا شبيها بالفجر الثاني كما ستقف عليه
بالحوض والامعان ففي تخصيص نوع المستطيل منه في الاحاديث نكتة لطيفة وهي انه في الليالي

قوله اذا طلع الفجر الثاني [illegible]

١

مولانا مطهر

در طارسک علم هم است یکانا ادای با مزان دو کار باحذی اغزالدین هم همایون ان

جیبی له بیمت بیش وپس دو زلف مارکم تا یکان زلف بس یکان کم است رطانیم بکر

الف نطلع الفجر الاول مستطيلا ويبقي زمانا طويلا لا يشتبه معرفتها لاستطالة الفجر الاول واستطارة الثاني وفيما يطلع الاول مستطيرا يبقي قليلا ويشتبه الفرق بينهما الا علي من كان عالما بمطلعه ومطلع الثاني وكيفية بياضهما والثاني وقت الاشتباه والاحتياط لازم فاقتضت الحكمة تخصيص نوع المستطيل بالذكر **قوله** لما امامة جبريل عليه السلام روي ابن عباس قال رسول الله صلي الله عليه وسلم امني جبريل مرتين فصلي بي الظهر حين زالت الشمس وكان الفيء مثل الشراك والعصر حين كان كل شيء مثل ظله والمغرب حين افطر الصايم والعشاء حين غاب الشفق والفجر حين حرم الطعام علي الصايم وصلي في الغد الظهر حين كان كل شيء مثل ظله والعصر حين كان ظل كل شيء مثليه والمغرب حين افطر الصايم والعشاء حين ذهب ثلث الليل والفجر حين اسفر ثم التفت الي فقال هذا وقت الانبياء من قبلك والوقت ما بين هذين الوقتين **فان قلت** لما صلي الظهر في اليوم الثاني في الوقت الذي صلي فيه العصر في اليوم الاول نسخ الاول الثاني **قلت** معناه صلي به العصر في اليوم الاول حين زاد علي المثل والظهر في اليوم الثاني قبل ان يزيد لكن يقرب منه والدليل عليه ان المقصود بيان اول الوقت واخره فلو كان امامة الظهر في اليوم الثاني في الوقت الذي امه للعصر في اليوم الاول لكان نسخا لاول الوقت لا بيانا فيبقي اول وقته مجهولا علي ان قوله والوقت ما بين هذين الوقتين اقوي دليل علي ان اول وقت العصر لم ينسخ بالامامة في اليوم الثاني **قوله** ولنا قوله عليه السلام ابردوا بالظهر **فان قلت** هذا الحديث يدل علي بقاء الوقت الي ان يصير ظل كل شيء مثليه بالاشارة وحديث الامامة من قوله والوقت ما بين هذين متروك الظاهر مشترك لا تعاقبهم علي بقاء وقت العصر بعد بلوغ الظل مثليه وبقاء وقت العشاء بعد ثلث الليل وبقاء وقت الفجر بعد الاسفار **فان قلت** يحتمل ان يكون معناه صلوها في اول وقتها الان برد النهار اوله **قلت** لا نسلم ان المراد بهذا المعني حقيقة ولئن سلم فقد تعين معني الاداء في وقت البرد مرادا بما روي عنه عليه السلام انه قال لمعاذ اذا كان الصيف فابرد بالظهر فان الناس يقيلون فامهلهم حتي يدركوا وبما روي انس رضي الله عنه كان النبي صلي الله عليه وسلم اذا كان في الشتاء بكر بالظهر واذا كان في الصيف ابرد بها ولانه لو كان المراد به التعجيل بمعني عجلوا الظهر لكان مطلقا في الصيف والشتاء فلا يلائم التعليل المذكور لعدم شدة الحر في الشتاء ولا يضا لابي يوسف ومحمد رحمه الله وافقاه في حمل الابراد علي معني الاداء وقت البرد حتي قالا بان تاخير الظهر في الصيف مستحب بهذا الحديث فيصلح للاحتجاج عليهما **قوله** واذا تعارضت الاثار لا ينقضي الوقت

بالشك **قلت** اذا تعارضت وجب ان يوخذ بالاقل المتيقن الا يري انه لما تعارضت الاثار في اخر وقت الاضحية اخذ بالاقل المتيقن وما قيل بان وقت الاضحية كان ثابتا فلا يخرج بالشك وكذا لما تعارضت الاثار في مدة بلوغ الغلام اخذ ابو حنيفة بالاقل المتيقن وكذا لما تعارضت في تكبيرات العيد والتشريق اخذ بالاقل **قوله** لقوله عليه السلام من ادرك ركعة من العصر قبل ان تغرب الشمس فقد ادركها لان ادرك صلوة العصر في الوقت **قوله** هذا الحديث يدل علي بقاء وقت العصر بعد الاصفرار بالاشارة وما روي انه عليه السلام قال وقت العصر ما لم تصفر الشمس بعبارته يدل علي انتهاء وقته بالاصفرار والعبارة راجحة وايضا لما تعارضت الاخبار وجب ان يوخذ بالاقل **قوله** وقال الشافعي مقدار ما يصلي فيه ثلث ركعات قلت ليس مذهب الشافعي كما ذكر ان وقت المغرب في قوله الجديد هو مقدار ما يتطهر ويستر ويوذن ويقيم ويصلي ثلث ركعات وركعتين بعده والاعتبار في جميع ذلك بالوسط المعتدل حتي اذا مضي هذا القدر انقضي الوقت وفي قوله القديم يمتد وقتها الي غيبوبة الشفق قال النواوي والاحاديث الصحيحة مصرحة بالقديم وتاويل بعضها متعذر وصوبه الصواب واختاره ابن جرير والخطابي والبيهقي والغزالي والبغوي وعلي القول الجديد لو شرع في المغرب في وقتها المضبوط جاز مدها الي غروب الشفق علي الصحيح وان لم يجز تاخير غيرها من الصلوات الي خروج بعضها عن الوقت لما روي انه صلي الله عليه وسلم قرأ سورة الاعراف في المغرب كذا في شرح الحاوي فظهر ان ما ذكره المصنف من قول الشافعي لا يوافق واحدا من قوليه فكانه اراد به والله اعلم لقوله مقدار ما يصلي فيه ثلث ركعات لي مقدار ما يتمكن من اداء ثلث ركعات علي وجه مسنون وتمكنه منه لا يكون الا بالتمكن من التطهر والستر والاذان والاقامة وثلث ركعات وركعتين بعده فيتناول جميع ذلك **قوله** وما رواه موقوف علي ابن عمر **فان قلت** وقفه علي ابن عمر رضي الله عنه لا يقدح في الاحتجاج به لان اثر الصحابي اذا كان غير معقول حجة يعارض الخبر بتصريح به المصنف في كتاب الديات حيث قال وابن مسعود قال بالتغليظ ارباعا وهو كالمرفوع فيعارض به لقي يعارض الخبرين **اجيب** بان غير المعقول انما يجب حمله علي السماع اذا لم يعرف ذلك الا سماعا من صاحب الوحي ومعرفة الشفق مما لا يتوقف علي السماع منه لانه ربما يعرف بالرجوع الي اهل اللسان لانه قضية لغوية فينبغي من اهل اللغة ولا يحتاج فيه الي التوقيف من صاحب الوحي وما ذكر في بعض الشروح هنا من ان الاثر والاثر لا يعارض الخبر ففيه نظر لما ذكرنا من كتاب الديات ففيه اشارة الي ان الاثر الغير المعقول مثل

الخبر فصح معارضة الخبرين الا ان يأول بان الاثر الذي لا يحتاج فيه الى التوقيف
من صاحب الشرع بان يكون مثلا قضية لغوية يمكن تلقيه بالرجوع الى اهل اللسان او نقول
اثر الصحابي وان كان حجة لكن اثر ابن عمر رضي الله عنه معارض باثر اخر فان الصحابة
اختلفوا في الشفق فلما تعارضت الاثار فتساقطت فبقي الخبر المرفوع بلا معارض فيجب العمل
به فان قلت الاثر المعقول في حكم المرفوع فكان المرفوع مع الموقوف كالاخبار المتعارضة
قلنا هذا الاثر لما كان تلقيه من اهل اللغة ليس بمحمول على السماع البتة حتى يكون في حكم
المرفوع فكان في حكم الاثر المعقول فلا يكون من جنس الخبر فعند التعارض فيه فيه يصار
الى الخبر الغير المتعارض بجنسه والله اعلم قوله لقوله عليه السلام واخر وقت العشاء
حين تطلع الفجر فان قلت هو معارض بما روى عبد الله بن عمر ان النبي عليه السلام قال
وقت صلوة العشاء الى نصف الليل الاوسط قلت لما تعارضا وجب تقديم ما كان على ما كان وقت
العشاء كان ثابتا بيقين فلا يزول بالشك او نقول قوله عليه السلام وقت صلوة العشاء الى
نصف الليل محمول على بيان الوقت الذي لا يكره التاخير اليه عملا بالحديثين قوله وهو حجة
على الشافعي في تقديره مدة ذهاب ثلث الليل وذكر في الحاوي ان وقت العشاء يدخل بغروب
الحمرة الى الفجر الصادق والوقت المختار من اول وقتها الى ثلث الليل والله اعلم بالصواب
قوله فصل لقوله عليه السلام اسفروا بالفجر فان قلت هو معارض بخبر ابي مسعود الانصاري
قال رايت رسول الله صلى الله عليه وسلم صلى الصبح مرة بغلس ثم صلى مرة فاسفر بها ثم كانت صلوته
التغليس الى ان فارق الدنيا وبحديث عائشة رضي الله عنها قالت كان رسول الله صلى الله عليه
وسلم يصلي الصبح فينصرف النساء متلففات بمروطهن ما يعرفن من الغلس اجيب بانه لما تعارضت
الاخبار صرنا الى القياس وهو معنا لان في التغليس تقليل الجماعة وفي الاسفار تكثيرها قوله
يستحب التعجيل في كل صلوة بان يشتغل باسباب الصلوة كالطهارة والستر والاذان كما
دخل الوقت فانه لا يعد حينئذ متوانيا ولا مفرطا والشغل الخفيف كاكل لقيمة وكلام قصير
لا يمنع ادراكه ولا يكلف العجلة على خلاف المعتاد ولو كان مشتغلا بالاسباب بان كان متوضيا
مستورا لعورة واخر بقدر الاشتغال بها كان مدركا للفضيلة ايضا كذا في شرح الحاوي ثم ما ذكر
من التعميم بقوله في كل صلوة ليس كما ينبغي لما ان الابراد في الظهر ايضا مستحب عند الشافعي
عند شدة الحر بقطر حار كالحجاز لطالب الجماعة في مسجد ياتي الناس فيه من بعيد الا ان
يقال الاستغراق يوجب شمول الافراد لا شمول احوالها وان الشافعي يقول بالتعجيل في كل
صلوة وان كان لا يقول به في كل حال ثم استدل على استحباب التعجيل في كل صلوة بقوله سارعوا

الى مغفرة من ربكم وجوابه ان مغفرة نكرة في سياق الاثبات فيخص وقد اريد به الجهاد
فلا يبقي غيره مرادا ولان المسارعة الى المغفرة انما يكون في المسارعة الى الشيء الذي هو
افضل عند الله من غيره وذلك في تكثير الجماعة لا في تقليلها وذلك في الاسفار وفي الابراد بالظهر
في الصيف وايضا قوله سارعوا الى مغفرة مخصوص البعض بالاجماع حتى يستحب الابراد بالظهر
عنده ايضا في بعض الاماكن على اعتبار بعض الاحوال فيخص غيره بالقياس عليه بجامع
المحافظة على تكثير الجماعة قوله لما روينا ولرواية انس رضي الله عنه كان النبي عليه
السلام اذا كان في الشتاء بكر بالظهر واذا كان في الصيف ابرد بها فان قلت قال انس اذا
صلينا خلف رسول الله صلى الله عليه وسلم بالظهائر سجدنا على ثيابنا اتقاء الحر وقال ابو برزة
الاسلمي رضه كان رسول الله عليه السلام يصلي بالهجير التي يدعونها الاولى حين تدحض الشمس
وروي عن عائشة رضي الله عنها قالت ما صلى رسول الله صلى الله عليه وسلم صلوة لوقتها الاخر
مرتين حتى قبضه الله تعالى والابراد بالظهر لا يكون الا بالتاخير فيه لما روات الحر
لا يفتر الا بعد المثلين قلت لما تعارضت افعاله رجعنا الى قوله عليه السلام ابردوا بالظهر
ولقايل ان يقول ان قوله ايضا متعارض فقد روي عن علي رضي الله عنه ان النبي عليه
السلام قال له يا علي ثلث لا تؤخرها الصلوة اذا اتت والجنازة اذا حضرت والايم اذا وجدت
لها كفوا وقال صلى الله عليه وسلم اول الوقت رضوان الله واخره عفو الله رواه ابن
عمر وعن ام فروة رضي الله عنها سئل عليه السلام اي الاعمال افضل قال الصلوة لاول
وقتها وروي ابو هريرة لو يعلمون ما في التهجير لاستبقوا عليه والتهجير الاتيان الى شيء وقت
الحرارة والمراد هنا وقت الظهر فالوجه ان يقال لما تعارضت الافعال والاقوال صرنا الى
القياس وذلك ان تكثير الجماعة مستحب بالاجماع ولا يتوصل اليه الا بتاخير الظهر في الصيف
الى وقت البرد لاشتغالهم بالقيلولة في اول الوقت وتعذر الخروج من البيت ح وما لا يتوصل
بالمستحب الا به يكون مستحبا ايضا فان قلت المسارعة الى المامور به مندوب بالاجماع قلنا
نعم ولكن الامر بالصلوة يتوجه في اخر الوقت فلا يكون الصلوة مامورا بها في اول الوقت
قوله الى ما قبل ثلث الليل الظاهر ان المراد بالتاخير الى ما قبل ثلث الليل سواء لا يقع
فيها قبله وعليه ظاهر قوله عليه السلام اخرت العشاء الى ثلث الليل وهذا لان العشاء عبارة عن
جميع الصلوة فتاخيرها الى الثلث حقيقة انما يكون بتاخير الشروع فيها الى ذلك اذ لو شرع قبل انقضاء
الثلث وانما قبله كان تاخيرا لاخر لاجزائها اليه لا تاخير الكل ولا دليل حتى يصرف اللفظ
عن الحقيقة بخلاف قوله وتاخير العصر ما لم تتغير الشمس لقيام الدليل على ان المراد تاخير الا تمام

دون الشروع لكراهة العصر وقت التغير وكذا قوله والتاخير الى نصف الليل مباح
معناه تاخيرها تمام للتاخير الشروع بدليل قوله والى النصف الاخير مكروه لما فيه من تعليل
الجماعة وهنا قد دل الدليل على ان المراد تاخير الشروع وذلك لان المطلوب من التاخير
هو الاداء في وقت سكون الاصوات فان العبادة حينئذ احلى واصفى واشد وقت [illegible] على
ما يشير اليه قوله تعالى والليل اذا سجى اى سكن الاصوات فيها وسكونه يكون بعد ذهاب
الثلث غالبا فيستحب اداؤها والشروع فيها بعده **قوله** لقوله عليه السلام لولا ان اشق على
امتى لاخرت العشاء الى ثلث الليل **فان قلت** ينبغى ان يكون سنة كالسواك حيث قال
نبى لولا ان اشق على امتى لامرتهم بالسواك عند كل وضوء **قلت** ثبت سنية السواك
بمواظبته عليه السلام ولولاه لقلنا باستحبابه ايضا ولا مواظبة هنا ولانه قال ثم لامرتهم
والامر للوجوب وقد امتنع بعارض المشقة فيكون سنة اما هاهنا فقال لاخرت وفعله مطلقا يدل
على الاستحباب لا الوجوب كذا في الكافى **قلت** النكتة الثانية منظور فيها لانه روى ابو هريرة
رضى الله عنه ان النبى صلى الله عليه وسلم قال لولا ان اشق على امتى لامرتهم ان يؤخروا
العشاء الى ثلث الليل او نصفه وعنه قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لولا ان اشق على
امتى لامرتهم بتاخير العشاء وبالسواك عند كل صلوة كذا فى المصابيح وقال عليه السلام اعتموا بهذه
الصلوة بريد صلوة العشاء والامر للوجوب فاذا انتفى للوجوب بعارض وجب ان يثبت السنية
كما فى السواك على ان المراد بقوله اخرت العشاء امرت بالتاخير اذ المشقة انما هى فى الامر بالتاخير
المقتضى للوجوب لا فى نفس التاخير الموجب للاستحباب او السنية فلا فرق بين قوله امرت
بالسواك وقوله اخرت العشاء اذ المراد به هو الامر بالتاخير **قوله** لان دليل الكراهة وهو
تعليل الجماعة **فان قلت** لو كان تعليل الجماعة دليل الكراهة وجب ان يكره اداء الفجر
فى اول وقته لان فيه تعليل الجماعة الذى هو دليل الكراهة من غير معارضة دليل الندب
والمراد بخلافه **قلت** يمنع عدم المعارضة بل عارضه قوله تعالى وسارعوا الى مغفرة من ربكم
وقوله فاستبقوا الخيرات كذا ذكر شيخ الاسلام نقله الشارح **وفيه بحث** اما اولا فلان المسارعة
الى المغفرة لو كانت دليل الاستحباب التعجيل لكانت دليلا لكراهة التاخير ايضا فتعارض دليل
الاستحباب فى لا مفاد وهو تكثير الجماعة فيجب ان لا يستحب بمعارضته واما ثانيا فلان الشارح
ذكر فى الجواب عن تعلق الثانى بنص المسارعة ان المسارعة الى مغفرة الله تعالى انما يكون
فى المسارعة الى الشئ الذى هو افضل عند الله وذلك فى تكثير الجماعة وذلك فى التنوير فكان
فى التنوير مسارعة الى مغفرة الله لا فى التغليس فهذا يظهر ان نص المسارعة لا يصلح معارضا للدليل

الكراهة **قوله** لان الوقت فيه مكروه لعدم الاجماع ومن نقل الاجماع على عدم كراهته
الشيخ ابو حامد وصاحب الحاوى والشيخ نصر ذكره النواوى فى كتاب الجنايز **قوله** حجة على
الشافعى فى تخصيص الفرايض والنوافل فى مكة **قلت** عبارة الكتاب مع اختلاف النسخ لا
يفى بمذهب الشافعى لانما الوارد فيه هو ما ذكر فى شرح الحاوى حيث قال ان كل صلوة لها سبب
متقدم او مقارن فانها لا تكره فى هذه الاوقات فمنها الفوايت لعموم قوله من نام عن صلوة
او نسيها الحديث وسواء فى ذلك قضاء الفوايت والسنن والنوافل التى اتخذها وردا ومنها
صلوة الجنازة قال عليه السلام يا على لا تؤخروا ربعا وذكر منها الجنازة اذا حضرت ومنها تحية
المسجد اذا اتفق دخوله فى هذه الاوقات لغرض غير التحية من انتظار صلوة ونحوه لقوله عليه
الصلوة والسلام اذا دخل احدكم المسجد فلا يجلس حتى يصلى ركعتين اما اذا دخل المسجد
فى هذه الاوقات ليصلى التحية فيكره كما لو اخر الفايتة ليقضيها فيها لكونه متحريا لها بالصلوة وقد
روى لا يتحرى احدكم فيصلى عند طلوع الشمس ولا غروبها ومنها صلوة الاستسقاء لان الحاجة الداعية
موجودة فى الوقت ومنها صلوة الخسوف اذ ربما يفوت بالانجلاء على تقدير التاخير ومنها
الركعتان بعد التطهر وسجود الشكر وسجود التلاوة وانما يكون فى هذه الاوقات صلوة لا سبب
لها الا فى حرم مكة لما روى عن ابى ذر ان رسول الله عليه السلام قال لا صلوة بعد العصر
حتى تغرب ولا بعد الصبح حتى تطلع الشمس الا بمكة والمعنى شرف البقعة وزيادة فضيلة الصلوة
فيها ولا يختص عدم الكراهة بمسجد الحرام لان الدليل يشمل الحرم كله للاستواء فى الفضيلة هذا
لفظه **قوله** ولو تعلق بالجزء الماضى فالمؤدى فى اخر الوقت قاض هذا بناء على ما قيل ان شرط
الاداء هو وقت الوجوب لا مطلق الوقت حتى ان من شرع فى الجزء الاخير واتمه خارج
الوقت يكون الكل اداء قال صاحب الكشف نقلا عن بعض طريقة اصحابنا وهذا هو المذهب
يدل عليه ظاهر قوله عليه السلام من ادرك ركعة من العصر قبل ان تغرب الشمس فقد ادركها
واما ما قيل من ان الشرط مطلق الوقت فالوجه هو ما قالوا من ان الجزء القايم المتصل بالاداء
اولى من الغايب المنفصل عن الاداء الذى هو المقصود على ما عرف تحقيقه فى البزدوى **قوله**
لانها وجبت كاملة فلا يتادى بالناقص **فان قلت** لو ابتدأ العصر فى اول الوقت ومده الى
ان غربت الشمس جاز وفيه اداء الكامل بالناقص لان الجزء الذى يلى الشروع كامل وهو السبب
اجيب بان من شرع فى اول الوقت فالجزء المتصل بالاداء انما يجعل سببا على وجه التقرر
تصحيحا لما يرجع منه من الاداء فلا يظهر سببيته الا فى حق اداء وجد من المكلف ان كامل وان
قاصر فيكون اداء كما وجب والدليل انه لو افسد بعد ما شرع فيه ثم مات فى الوقت لا يأثم

فعلم ان السببية والخطاب انما يظهر في اداء يوجد منه لا لمطلق الاداء بخلاف ايتما آخر جنس الفجر فانه سبب لمطلق الوجوب وهو يخاطب فيه لا لمطلق الاداء وما وجب مطلقا يجب كاملا ولا يتادى بالناقص وبالجملة ان كمال السبب انما يوجب الكمال في الواجب اذا كان علمه على سبيل الاطلاق اما اذا يقيد بما يوجد من المكلف كاملا او قاصرا فعلمه على حسب ما يوجد اونقول لو حكمنا بفساد العصر في هذا الوجه رعاية لكمال السبب لبطلت اصل السببية لان ما يلي الشروع انما يكون سببا بشرط اتصال الاداء به فيبطل سببيته عند بطلان الاداء بالضرورة فيبطل رعاية الكمال من حيث يثبت ويلزم ابطال الاصل لرعاية الوصف اونقول لو فسد بدخول الوقت الكروه لوجب اعادتها فيه ولا فائدة في نقضه ثم في ابرامه على النقص وجب منه لا انه كان بعضه كاملا وهذا كله ناقص وهنا جواب اخر قد عرف تقديره في اصول الفقه **قوله** لان الكراهة كانت لحق الفرض ليصير الوقت كالمشغول به وانما طلب شغل هذين الوقتين بالفرض دون اوقات ساير الفرايض ليكون ختم الوظيفة بالفرض وابتداؤه وايضا المطلق شرع النفل التقرب الى الله تعالى والتقرب اليه بشغل الجوارح القلب معه افضل من التقرب بشغل الجوارح فكره التنفل بعد هذين الصلوتين ليكون الوقت الشريف مشغولا بعبادة القلب التي هي افضل العبادة فان شغل القلب انما يتيسر اذا كان الجوارح ساكنا وقد يقال فيجب ان يكره التنفل بعد دخول وقت العصر قبل الصلوة وبعدها ليصير جميع الوقت كالمشغول بالفرض كما كره التنفل بعد انفجار الصبح قبل الصلوة وبعدها ليصير الوقت كله كالمشغول بالفرض وايضا شغل هذا الوقت بالفرض حقيقة او اعتبارا مستحب وترك المستحب ليس بمكروه **قوله** وفيما وجب لعينه كسجدة التلاوة **فان قلت** في كتب الاصول ان سجدة التلاوة لم يجب لعينها بل الطهارة الموافقة مع المسلمين او المخالفة مع الكافرين حتى لا يصح النذر بالسجدة لان النذر انما يصح بما يجب لعينه **اجيب** بان السجدة واجبة لعينها بمعنى انها ليست تابعة لعبادة اخرى وجوبا وسقوطا كالوضوء وليست واجبة لعينها بمعنى انها واجبة لمعنى الموافقة مع المؤمنين او المخالفة مع الكافرين فلكل وجه فلا تدافع **قوله** بعد الفجر اي طلوع الفجر اي الصبح الصادق وفي بعض الحواشي اي بعد صلوة الفجر والاول اولى لانه كما يكره التنفل بعد صلوة الفجر يكره ايضا قبلها بعد طلوع الصبح الصادق **قوله** وفي الذي شرع ثم افسده وعن الشيخ محمد بن الفضل رجل جاء الى الامام وخاف لو اشتغل بالسنة ان يفوته الفجر بالجماعة يترك السنة ويقضيها بعد ما طلعت الشمس عند محمد رحمه الله وان اراد ان يقضيها قبله يشرع في السنة ثم يفسدها فاذا فرغ من الفريضة يقضيها قبل الطلوع ولا يكره لانها صارت دينا عليه لكن شرع في التطوع ثم افسدها ثم قضيها

وذا لا يكره اذا هنا ومن المشايخ معه قال في هذه الجملة امر بافساد العمل وقد قال الله تعالى ولا تبطلوا اعمالكم فالاحسن ان يشرع في السنة ثم يكبر للفريضة فيخرج بهذا التكبير من السنة ويصير شارعا في الفريضة ولا يصير مفسدا للعمل بل مجاوزا من عمل الى عمل كذا في شرح الاوراد والله على خلاف ما ذكره في المتن

باب الاذان **قوله** فيرفع صوته بالشهادتين الترجيع ان ياتي بالشهادتين مرتين بصوت خفيف ثم يمد صوته فياتي بكل منهما مرتين اخريين بالصوت الذي افتتح به الاذان **قوله** وقال الشافعي فوادي لنا حديث عبد الله بن زيد فانه حكى الاقامة مثل الاذان وله حديث انس رضي الله عنه قال امر بلال ان يشفع الاذان ويوتر الاقامة الا الاقامة **فان قلت** لما تعارضت الخبران وجب ان يرجح بما تلك المتيقن **اجيب** بان ما روينا مشهور فلا يعارض بما روي وفي الكافي وما روي انه عليه السلام امر بلالا ان يشفع الاذان ويوتر الاقامة فمعناه انه امر ان يؤذن بصوتين ويقيم بصوت واحد وقيل اول من افرد الاقامة معاوية رضي الله عنه **قلت** روى ابن عمر رضي الله عنه كان الاذان على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم مثنى مثنى والاقامة فرادى الا ان المؤذن كان يقول قد قامت الصلوة مرتين وهو يرد المعنى المذكور وفيه تنصيص بان افراد الاقامة ما كان يختص بمعاوية بل كانت على عهد رسول الله عليه السلام كذلك وايضا الاستثناء الذي روينا في حديث انس من قوله الا الاقامة بمعنى قد قامت الصلوة يابى هذا المعنى لانها لا ايتام بصوتين **قوله** ومراده اذا لم يستطع تحويل الوجه لعله لم يستطع الاعلام بمجرد التحويل مع ثبات قدميه بان كانت الصومعة لعل المسجد متسعة لا يمكنه الاعلام الا بالاستدارة فعلى هذا قوله بان كانت متعلق بنفي الفعل لا عدم الاستطاعة بسبب ان كانت الصومعة متسعة او معناه اذا لم يقدر على التحويل مع ثبات قدميه لخوف السقوط بان كانت المئذنة ضيقة في المكان المرتفع الضيق لا يمكن التحويل مع ثبات القدم فكان قوله بان كانت متعلقا بالفعل المنفي اي اذا انتفي الاستطاعة الحاصلة باتساع الصومعة **قوله** ان لم يعد اجزاه يعني للصلوة وفيه بحث لانه ان اراد بقوله والاشبه ان يعيد الاعادة على وجه الاستحباب فلا حاجة الى تاويل قوله وان لم يعد اجزاه مع ان الظاهر لفظا ومعنى مواردة الاذان وان اراد الاعادة على سبيل اللزوم بمعنى انه ان لم يعد لا يكون مقيما للسنة فالتاويل المذكور ان كان يحتاج اليه لدفع المخالفة لكنه غير مفيد لتصريح محمد رحمه الله باستحباب الاعادة في قوله واحب الي ان يعيد الا ان يقال ليس المراد بقوله احب ان الاعادة مستحبة بل معناه ينبغي ان يعيد وذلك يحتمل ان يكون لرفع الكراهة او ليقع عن السنة فلو حمل على الاول كان معنى قوله اجزاه

وكانه اراد بقوله ولا يصير مفسدا للعمل انه لا يصير مفسدا له قصدا بل في ضمن التجاوز الى عمل اخر والا فافساد العمل ضرورة التجاوز الى الفريضة والشروع فيها ولقائل ان يقول ان هذا الشروع من ابطال العمل لكونه مما علمه الاجتناب عنه ايضا منهي بقوله لا تبطلوا اعمالكم فلا فرق بين ان يقطع السنة قصدا ثم يشرع في الفريضة وان يقطعها بالشروع فيها لان كلا منهما ابطال العمل

اجزاء الاذان عن السنة وان حمل على الثاني فمعناه اجزاؤها الصلوة من غير اذان واختاره المصنف المعنى الثاني زعما منه ان الطهارة عن الجنابة من شرايط الاذان على ما صرح به قبل هذا لان الاذان شبيه بالصلوة وليس بصلوة فاشترط له الطهارة عن الجنابة دون الحدث عملا بالاعتبارين **قوله** والفرق قد ذكرناه وهو ان الفصل بالصلوة في ساير الصلوات لا يودي الى امر مكروه وفي المغرب يودي اليه ولكن للخصم ان يقول التاخير بقدر ما ياتي بامر السنة او المستحب ليس بمكروه الا يرى ان التاخير بقدر الاذان والاقامة ليس بمكروه فكذا بالركعتين **قوله** وان شاء اقتصر على الاقامة **فان قلت** هل هذا الا تخيير بين القليل والكثير **اجيب** بان في الكثير فضل ثواب بخلاف التخيير بينهما في الفرض والواجب اذ لا ثواب فيه الا في اسقاط الفرض لا في الطول والقصر بخلاف غير الواجب اذ الثواب فيه بقدر التعب وهو في الكثير اكثر فيكون ثوابه اوفر **قوله** فيشترط الطهارة عن اغلظ الحدثين **قلت** فيجب ان يعيد اذان الجنب كما لو صلى جنبا ولكنه لو لم يعد اجزاه فكانه اراد فيشترط الطهارة لتكميله لا لجوازه وذلك ان شبهه بالصلوة على الوجه الذي ذكروا من انه يراعى فيه ما يراعى في الصلوة يقتضي ان يستحب له الطهارة لان ما يراعى في الصلوة يراعى فيه على وجه الافضلية دون الوجوب فكذا رعاية الطهارة على انا لا نسلم ان اذان الجنب يقع من السنة على ما سنذكر والله اعلم

باب شرط الصلوة التي يتقدم بها

قوله ويستر عورته لقوله تعالى خذوا زينتكم عند كل مسجد ستر العورة من عين غيره فرض في الصلوة خلافا لمالك فانه يقول ستر العورة ليس بشرط للجواز لكن ما دام الوقت باقيا يعيد الصلوة استحبابا وهو يعتبره بالطواف بجامع ان كلا منهما عبادة متعلقة بالبيت ولنا قوله تعالى خذوا زينتكم عند كل مسجد اي ما يواري عورتكم عند كل صلوة **فان قلت** الاية وردت في الطواف **قلت** العبرة لعموم اللفظ وكلمة كل عامة فيتناول بعمومها جميع ما يحل في المسجد من الصلوة والطواف **فان قلت** النص لا يتناول غير ما ورد فيه الا كما يتناول ما ورد فيه وقد يتناول الطواف في حق الوجوب دون الافتراض حتى كان الطائف عاريا معتدا به فكذا في حق الصلوة **قلت** النص يدل على الفرضية فيهما الا انها سقطت في الطواف بدليله وهو الاجماع ولا دليل على سقوطها في حق الصلوة فيبقى كما في الشروع وقد يمنع الاجماع مع مخالفة الشافعي فيه وهو اتفق بمعرفة الاجماع لعرفته ولم يخالفه ولا ظهر ان يقال ان الاية ما دلت لاحتمال ان يكون المراد بالمسجد الطواف او الصلوة او الدخول فيه او ما يحل فيه طوافا كان او صلوة او غيرهما فلا يثبت به فرضية الستر في الطواف ولا الزام تقييد المطلق وهو قوله تعالى وليطوفوا بالبيت بالاية المأولة وذا غير

كذا

جايز

جائز واما الصلوة فان احتمالات المذكورة لا يقدح في اقتضاء الاية لزوم الستر فيها لان لهذه الاية اقتضائية لزوم الستر في الصلوة بكل حال اما ان كان المراد بالمسجد الصلوة او ما يحل فيه فبالعبارة واما ان كان المراد منه الطواف فبالدلالة لان الستر لما وجب في الطواف وبابه اوسع من باب الصلوة حتى حل فيه النطق دونها فلان يجب في الصلوة اولى واما ان اريد به الدخول فكذلك لان الصلوة هي المقصودة من الدخول فيه فاذا لزم الستر عند الدخول فيه فلان يجب عند اداء المقصود اولى فكانت الاية مقتضية لوجوب الستر في الصلوة بلا احتمال ضده فكانت قطعية في حقها فيفترض بها الستر فيها فاما الطواف فلا موجب للاية في لزوم الستر فيه على تقدير ارادة الصلوة لا بالعبارة وهو ظاهر وكذا بالدلالة لان بابها اضيق من بابه فلا يدل وجوب الستر فيها على وجوبه فيه فيكون احتمال التاويل بالصلوة قادحا في اقتضائها وجوب الستر في الطواف فلا يثبت بها الفرضية **فان قلت** كيف يحتمل الاية ارادة الصلوة فقط وقد وردت في الطواف **اجيب** بان ورودها في الطواف لم يثبت بدليل قطعي فلا يقطع احتمال ارادة الصلوة فقط على ان ورودها في الطواف لا ينافي ارادة الصلوة لانها وردت قلعا لما كانوا عليه من نزع الثياب الذي تعارفوا فيها الذنوب حتى عند الطواف وهذا الغرض يحصل ببيان لزوم الستر في الصلوة لان الستر اذا وجب في الصلوة لم يحسن تركه بل يحرم واذا لم يحسن في الصلوة التي هي عين العبادة فيها اظهر من الطواف فلان لا يحسن في الطواف اولى او نقول الامر بالصلوة مجمل فتصلح هذه الاية المأولة بيانا له واما الامر بالطواف فمطلق وتقييد المطلق بالمأول غير جائز فامكن القول بافتراض الستر في الصلوة دون الطواف **فان قلت** امر الصلوة مجمل في حق الاركان دون الشروط **قلنا** بل مجمل في حق الشروط ايضا الا يرى ان القعدة الاخيرة شرط التحليل من الخروج عن الصلوة على ما صرح به صاحب الهداية نقلا عن مبسوط شيخ الاسلام وفي الايضاح لم يصرح في الهداية بنقله عنه لكن المراد بان خبر القعدة وقع بيانا لمجمل الكتاب فيثبت به الفرضية وان كان من الاحاد وكذا جعل صاحب الكافي خبر الترتيب بين الوقتية والفائتة بيانا لقوله اقيموا الصلوة على ما سيأتيك ولا شك ان الترتيب من الشرايط دون الاركان وتحقيقه ان لكل فعل شرعي تفسيرا من تفسير من حيث الماهية وتفسير من حيث الخروج عن العهدة والصلوة المامور بها مجملة في حق التفسير فتفسيرها الشرعي من حيث الماهية بالقيام والقراءة والركوع والسجود ومن حيث الخروج عن العهدة بالقيام والقراءة والركوع والسجود مع الطهارة وستر العورة والاستقبال

واستقبال القبلة والنية والتحريمة في اولها والقعدة في اخرها ثم هنا بحث وذلك لانه
ان العرب كانوا يطوفون بالبيت عراة الرجال بالنهار والنساء بالليل وكانوا يقولون
لا نطوف في الثياب التي قارفنا فيها الذنوب فنزل قوله خذوا زينتكم نفيا لهم عما
كانوا عليه وتنصيصا بان الستر واجب في كل حال في العبادة وغيرها لا كما زعم ان نزع
الثياب عند الطواف حسن فكانت الاية ناطقة بافتراض الستر عند الصلوة مثل
افتراضه في غيرها ولا دلالة لها على كونها من فروض الصلوة لجواز ان يكون الشيء فرضا
في الصلوة ولا يكون من فروض الصلوة كغض البصر عن الاجنبية وبالجملة لا دلالة للاية
على كون الستر فرضا لحق الصلوة لاحتمال ان يكون فرضا لحق الناس غير انه قيد بقوله
عند كل مسجد ردا لما كانوا عليه وجوابه ان التعميم الوارد في قوله تعالى عند كل مسجد بيانا في
جملة على لزوم الستر لحق الناس اذ لا يجب الستر لحقهم في موضع لا يراه فيه غيره فلا يجب
الستر حينئذ عند كل مسجد لا يراه فيه غيره ولما قال عند كل مسجد علم ان المراد بيان لزوم
الستر لحق العبادة تعظيما لشانه وهذا لما عرف انه اذا كان للنص محملان يحتاج في احدهما
الى التخصيص دون الاخر فما لا يحتاج اليه فهو احق والله اعلم **قوله** وبهذا تبين ان
السرة ليست بعورة لان قوله ما بين سرته في الرواية الاولى وما دون سرته في الثانية يدل
على انها ليست بداخلة في العورة **فان قلت** دلالة الرواية الثانية ظاهرة اما دلالة
الاولى فمشكلة لان قوله ما بين سرته الى ركبتيه وزان قولنا انت طالق ما بين واحدة
الى ثلث وقولنا لفلان علي ما بين درهم الى عشرة وفي مثله يدخل الغاية الاولى حتى
تطلق ثنتين ويلزمه تسعة دراهم **اجيب** بان قولنا ما بين كذا الى كذا بحقيقته لا يتناول
الغاية الاولى غير ان ابا حنيفة رحمه ادخلها في الاعداد بحكم العرف يقولون سني ما بين ستين
الى سبعين ويريدون الاكثر من الاقل والاقل من الاكثر ولا عرف في غيره فبقي على الحقيقة
قوله والكلمة التي تحملها على كلمة مع عملا بكلمة حتى لانه محكم والى يحتمل بمعنى مع ايضا
ولو كانت على حقيقتها ومن الغاية فهي غاية للاسقاط فيدخل وان كانت غاية مد فتعارض
الروايتان فتساقطتا فيثبت عورتية الركبة بقوله عليه السلام غط ركبتيك يا جرهد فانها
عورة كذا في الهداية **وفيه نظر** اما اولا فلانه لا معنى لقولنا ما بين سرته مع ركبته واما ثانيا
فلان الغاية في مثل هذه للمد لا للاسقاط حتى يلزمه تسعة اذا قال علي ما بين درهم
الى عشرة ويقع تطليقتان اذا قال انت طالق من واحدة الى ثلث على ان الاسقاط يستدعي
ان يدخل المحدود بالى فيما قبلها وذا هنا غير ظاهر واما ثالثا فلان الرجوع الى قوله غط ركبتك

ترجيح الرواية الثانية بدليل مستقل وذلك باطل اللهم الا ان يثبت ان راوي الروايتين
واحد فحينئذ يتساقط روايتاه ويجب الرجوع الى رواية غيره السالمة عن المعارضة
ومثل ذلك جاء على ما يجيء في كتاب السير ان شاء الله تعالى واما رابعا فلان حديث
جرهد ايضا معارض بقوله عليه السلام اذا زوج احدكم عبده امته فلا ينظر الى ما دون السرة
وفوق الركبة الا ان قوله عليه السلام الركبة من العورة وفي حديث جرهد انها عورة
عبارة في عورتية الركبة وما روي اشارة فيه فلا يعارضه **قوله** وهذا تنصيص على ان
القدم عورة وقد روي عن ام سلمة رضي الله عنها انها سالت رسول الله صلى الله عليه
وسلم اتصلي المراة في درع وخمار ليس عليها ازار قال اذا كان الدرع سابغا يغطي ظهور
قدميها ثم **قوله** وان لم يرها احد جوانبه الا ربعه **فان قلت** بل اقل من الربع اذ الوجه
من الانسان لا يبلغ الربع منه **قلت** كانه اراد برؤية الوجه رؤية الجانب الذي فيه
الوجه اذ جعل رؤية الوجه لتميز الانسان بمنزلة رؤية جميع جانبه وعبارة الكافي اظهر
حيث قال فانه اذا رأى طرفا من شخص يتميز من نفسه ان يقول اني رايته وان
لم ار الا ربعه **قوله** كما في مسح الراس فان القياس يقتضي غسل كل البدن في الوضوء
لاتصاف الكل بالحدث غير ان الشارع خفف الامر علينا بان اقام رؤس الاعضاء مقام
الكل ثم القياس في الراس مسح كله الا انه اقام ربعه مقام كله تكميلا للتخفيف فاقامة
الربع مقام الكل بحلا الوجه ولا حاجة الى ستر عنه الحكم في الكل بل يكفيه اقتضاء
الدليل لتعيينه فيه وذا موجود هنا ثم لقايل ان يقول بعض مشايخنا اوجبوا مسح مقدار
ثلث اصابع من اصغر اصابع اليد فكان الحاكي حكاية الكل عندهم مقدار ثلث اصابع
على ما ذكرنا فيجب ان لا يعفى عندهم من الانكشاف الا اقل من قدر ثلث اصابع كما لا يعفى
عند من اوجب مسح الربع الا اقل منه وذلك خلاف الاجماع **قوله** ترك فرض واحد **فان قلت**
بل ليس فيه ترك الفرض اصلا لسقوط التطهير عند العجز **اجيب** بان المراد ان المكلف هنا مبتلى
بين ان يترك من جملة الفرائض التي لا يسع تركها اختيارا فرضا واحدا او اكثر فيختار الاول
لانه اخف **قوله** وترك الشيء الى خلف لا يكون تركا **فان قلت** الايماء ليس بخلف عن
الركوع والسجود لانه بعضهما وبعض الشيء لا يصلح خلفا عنه لان فيه جعل الشيء خلفا عن
نفسه اذ الاصل عبارة عن مجموع ما دخل فيه فمتى صار خلفا عن المجموع كان خلفا عن نفسه
ضرورة ومن هذا صرح صاحب الكافي في باب صلوة المريض بان الايماء ليس بخلف عن
الركوع والسجود لكنه يسقط عنه ما عجز ولزم ما قدر عليه من عينه **اجيب** اولا بالنقض فانهم

يقوم الاكثر مقام الكل ولا كذلك سوى اقامة بعض الشيء مقامه وجعله خلفا عنه وثانيا
بالحل وذلك ان البعض انما يقام مقام الكل اذا افاد ما افاده الكل وهو في التحقيق ليس
من اقامة بعض الشيء مقام كله بل من اقامة ما يفيده البعض مقام ما يفيده الكل وما يفيده
البعض ليس بجزء لما يفيده الكل حتى يلزم خلفية الشيء لنفسه مثلا انا نقيم التعظيم
الحاصل بالايماء مقام التعظيم الحاصل بالاركان والتعظيمات متغايرات يطلق على كل
منهما اسم التعظيم غير ان احدهما انقص من الاخر فلا يصار اليه الا عند العجز عن الكامل فلا
يكون الايماء تركا للاركان بل يكون اتيانا بها حكما لكن مع نوع قصور وفي الصلوة في الثوب
النجس ايضا نوع قصور فيتخير وقد يقال بان ما ذكرنا من ان الايماء خلف فالمراد منه انه
مخرج عن العهدة عند العجز لا انها خلفها حقيقة **قلت** فحينئذ لا يصح قوله وترك الشيء الى
خلف لا يكون تركا جوابا عما قال محمد انه ان في الصلوة عاريا ترك الفروض لانه اذا لم يكن
خلفا لزم ترك الفروض لا محالة **قوله** لان الستر وجب لحق الصلوة وحق الناس **قلت**
ولكن الستر لحق الصلوة مختلف فيه فان مالكا لا يراه الا فرضا لحقها بخلاف الركوع والسجود
فانهما فرضان لحق الصلوة بالاجماع فكانا اقوى من الستر **قوله** والاصل فيه قوله عليه السلام
الاعمال بالنيات **فان قلت** الحديث محمول على حكم الاخرة من الثواب والعقاب على ما صرح به
في البزدوي فكيف يصح التمسك به لاشتراط النية لصحة الصلوة وانه من احكام الدنيا
اجيب بالمنع لجواز ان يكون المراد به لنفس الحكم اعم من الدنيوي او الاخروي اذ لا وجه
للتخصيص بالاخروي وما ذكره الامام فخر الاسلام من وجه التخصيص به ففيه كلام طويل عرف
في موضعه ولئن سلم فهو على تقدير حمله على الحكم الاخروي يدل على عدم صحة العبادات
بدون النية لان المقصود منها الثواب حتى لا يخاطب بها الكافر لانه ليس باهل
لحكمها فلا يكون صحيحة بدون الثواب اذ الشيء يبطل ببطلان ما هو المقصود منه ولا
ثواب الا بالنية فيشترط لصحة العبادات بالضرورة وتقرير اخر ان الحديث دل على
انه لا ثواب الا بالنية وقد ثبت انه لا صحة للعبادة الا مع استحقاق الثواب فيفيد اشتراط
النية لصحة العبادات ضرورة **فان قلت** لا نسلم انه لا صحة الا مع الثواب لان صلوة
المرائي صحيحة ولا ينال به ثوابا صرح به في حاشية البزدوي **اجيب** بانه ينال نوع
ثواب وان حرم الكمال فيه وذلك ان اسقاط الفرض فاتيان ما امر به يوجب الثواب
غير انه متى يطلب باقامة الفرض الثناء فيما بين الناس اوجب ذلك نقصانا فاما
ان لا يتحقق به شيء من الثواب الاخروي فممنوع فقد صرح في الذخيرة في اخر كتاب

الصلوة ان يدخل الرياء لا يبطل اصل الثواب وانما يفوت تضاعفه ولو سلم انه
لا ثواب للمرائي اصلا كما وقع في عبارة بعضهم تبعناه والله اعلم ان الرياء يمنع تحقق
الثواب بعد انعقاد العبادة له فهو مانع ابتداء الحكم لا انعقاد العلة وذلك لان العبادة
الصحيحة حسنة بالاجماع والحسنة يوجب الثواب بالنص ومتى كانت العبادة صحيحة
كانت موجبة للثواب والحديث دل على انها لا ينعقد للثواب الا بالنية فدل على انها
لا يصح الا بالنية وهو المطلوب **قوله** ومتابعته قال مشايخنا والافضل للمقتدي ان
ينوي الاقتداء بعد ما قال الامام الله اكبر حتى يكون مقتديا بمصلي ولو نوى حين وقف
موقف الامامة جاز عند العامة وقال سهل وعبد الواحد وابو جعفر وكثير من ائمة
بخارا لا يجوز وقال الخوارزمي ينوي الاقتداء بعد ما قال الامام الله قبل ان يقول
اكبر وهذا كله مشكل على قول ابي حنيفة فان الافضل عنده ان يكبر المقتدي مع
تكبيرة الامام والشروع في الصلوة يعتمد تقديم النية فلا بد وان يقع نية المقتدي قبل
تكبيرته فيكون قبل تكبيرة الامام اذ تكبيرة المقتدي يقع مقارنا لتكبيرة الامام كذا في
الذخيرة **فان قلت** ان الشروع في الصلوة انما يعتمد تقديم نية الصلوة فيلزم من تقديم
نيتها على تكبيرة المأموم تقدمها على تكبيرة الامام لاقتران التكبيرتين زمانا ولا يلزم من وجوب تقديم
نية الصلوة تقديم نية الاقتداء فجاز ان ينوي الدخول في الصلوة قبل تكبيرة الامام
وينوي الاقتداء بالامام بعد تكبيرته **قلت** انهم عللوا استحباب مقارنة تكبيرة المقتدي
تكبيرة الامام بان المقارنة بينهما توجب الشركة في جميع القيام ولو تاخر تكبيرة المأموم لفاتت
الشركة في بعض ومعلوم ان الشركة انما تثبت اذا نوى الاقتداء فينبغي ان يقدم نية الاقتداء
على تكبيرة الامام وتكبيرته ايضا ليحصل له شركة في جميع القيام وايضا لو نوى الصلوة
قبل التكبير بلا نية الاقتداء ثم نوى الاقتداء بعد التكبير لكان منفردا في الصلوة ثم مقتديا
والمنفرد اذا صار مقتديا او المقتدي منفردا فسدت الصلوة لاختلاف صلوتيهما ويمكن
ان يقال قد تعارضت ههنا الفضيلتان احدهما نية المقتدي الاقتداء بعد تكبيرة امام
ليكون مقتديا بمصلي والثانية ان يكبر مع تكبيرة الامام ليحصل الاشتراك في جميع القيام
فخيرناه بين ان ياتي بالاولى او بالثانية وبايهما اتى كان اتيا بالافضل بوجه ويكون
صلوة افضل بوجه اخر فيتخير بينهما والله اعلم **قوله** لانه اعتقد امامه على الخطاء قالوا
دلت المسئلة على جواز الخطاء في الاجتهاد **فان قلت** المصوب انما يقول بحقية ما ادى اليه
اجتهاد المجتهد في حقه على الخصوص اما في حق غيره من المجتهدين فالحق هو ما ادى اليه اجتهاده

بجازان يكون فساد صلوة من علم بحال امامه باعتبار ان الصلوة التي صليها الامام لا يجوز للمقتدي ان يصلي مثلها كما لو ام المتيمم المتوضي فرأى المتوضي ماء حيث يفسد صلوته مع صحة صلوة المتيمم في حقه وانما يفسد صلوته من حيث ان الصلوة بالمتيمم لم يبق جايزا في حق المقتدي فعلم ان صحة الاقتداء مشروط بان يجوز للمقتدي الصلوة على الكيفية التي جازت للامام وهذا الشرط في مسألة التحري مفقود وان كان كل مجتهد مصيبا لعدم جواز الصلوة للمقتدي الى جهة الامام فلا يدل المسألة على جواز الخطاء في الاجتهاد بان يجوز للمقتدي ان يصلي مثل صلوة الامام اجيب بانا لا نسلم ان صحة الاقتداء مشروط بذلك وانما فسد صلوة المتوضي عند رؤية الماء لان صلوة الامام حينئذ يصير انقص حالا من صلوة المقتدي اذ الصلوة مع التيمم لا جواز لها في حق المقتدي لانه واجد الماء واما الصلوة بالتوضي فلها جواز في حق الامام والمقتدي فكان اقوى حالا من صلوة الامام وبناء القوي على الضعيف باطل وامافي مسألة التحري فصلوة المقتدي مثل صلوة الامام في القوة لان كلا منهما صحيح في حق من يصليها غير صحيح في حق صاحبه حتى لا يجوز له ان يصلي مثل صلوة صاحبه فاستويا ومع ذلك لا يصح الاقتداء فعلم انه لا وجه لفساده سوى اعتقاد المقتدي امامه على الخطاء والله اعلم

باب صفة الصلوة

قوله ستة فيك الصولب من اذ الفرايض جمع فريضة واجيب بان الفرايض هنا بمعنى للاركان وهو جمع مذكور **وفيه بحث** اذ التحريمة والقعدة الاخيرة ليستا من الاركان لان يعتبر التغليب **قوله** فيما شرع مكررا من الافعال في كل ركعة كالسجدة فان ترتيب الثانية على الاولى واجبة حتى لو ترك السجدة الثانية من الركعة الاولى ساهيا ثم قام وصلى صلوة ثم تذكر فعليه ان يسجد المتروكة ويسجد للسهو ولو تذكر في ركوع الركعة الثانية انه ترك سجدة من الركعة الاولى فانحط من ركوعه فسجدها لا يلزم عليه اعادة الركوع لان الترتيب ليس بفرض فلا يرتفض الركوع بخلاف ما شرع غير مكرر فان الترتيب فيها فرض حتى يرتفض الركوع ~~لان الترتيب~~ بالعود الى السورة كما في الحميدي وذكر في الذخيرة اذا رفع راسه من ركوع الركعة الثالثة ثم تذكر انه لم يسجد في الثانية الا واحدة فانه يسجد المتروكة ثم يتشهد للثانية ثم يسجد للثالثة سجدتين ثم يتم صلوته لان عود الى السجدة المتروكة لا يرفض الركوع بعد تمامه وان تذكر وهو راكع في الثالثة انه ترك من الثانية سجدة فانه يسجد المتروكة ويتشهد ثم يصلي الثالثة والرابعة بركوعها وسجودها لان الركوع قبل التمام قابل للرفض فاذا يذكر في ركوع الثالثة ان عليه سجدة الركعة الثانية وعاد اليها فقد ارتفض هذا الركوع فيجب اعادته بخلاف ما بعد رفع الراس من الركوع لان الركوع قد تم برفع الراس وهو بعد

للتمام لا يقبل الرفض على ظاهر الرواية هذا كلامه وفي موضع اخر في الذخيرة صلى ركعة وترك منها سجدة فصلى اخرى وسجد لها فتذكر المتروكة في السجود فانه يرفع راسه من السجود ويسجد المتروكة ثم يعيد ما كان فيها لانها ارتفضت فيعيدها استحسانا فاما ما قبل ذلك الى المتروكة هل يرتفض ان كان ما تخلل بين المتروكة وبين الذي تذكر فيه ركعة تامة لا يرتفض باتفاق الروايات والا فكذلك في ظاهر الرواية وروى الحسن انه يرتفض هذا كلامه فظهر ان ما ذكره في الحميدي محتاج **قوله** فاذا شرع لعب اراد الذي ذكر المسبب واراد السبب ولا يعترض بانه غير جايز اجيب بالتزام جوازه عند اختصاص المسبب بالسببية والشروع لا يكون بدون الارادة ~~الى حريف تامل~~ والله اعلم **قوله** ومقتضاه المغايرة **فان قلت** المغايرة متحققة على تقدير كونه ركنا اذ الجزء غير الكل ~~من الجزء غير الكل~~ **اجيب** بانه الكل والجزء ليسا بغيرين من كل وجه فوجب ان يجعل شرطا قولا بكمال المغايرة وبان العطف بالفاء التعقيبية يقتضي المغايرة من كل وجه لاستحالة تعقيب الكل عن الجزء لاستلزامه تعقيب الشيء عن نفسه وانه محال نعم روي عن ابن عباس رضي الله عنهما معنى قوله تعالى ذكر اسم ربه فصلى ذكر معاده وموقفه بين يدي ربه فصلى له وعن الضحاك ذكر اسم ربه في طريق المصلى فصلى صلوة العيد فمع هذه التاويلات كيف يصح الاحتجاج به على الخصم **قوله** وهو سنة لان النبي عليه السلام واظب عليه وكذا الصحابة بعده وليس بواجب لانه عليه السلام حين علم الاعرابي ذكر الواجبات ولم يذكر الرفع بخلاف قراءة الفاتحة وضم السورة فانهما مذكورتان في بعض الروايات وفي الذخيرة فان ترك رفع اليدين هل يأثم بعض مشايخنا قالوا يأثم وبعضهم قالوا لا يأثم وقد روي عن ابي حنيفة انه ان ترك رفع اليدين جاز وان رفع فهو افضل وكان الشيخ الامام الصفار يقول ان ترك احيانا لا يأثم وان اعتاد يأثم **قوله** والاصح انه يرفع يديه اولا ثم يكبر لحديث وايل انه عليه السلام حين قام الى الصلوة يرفع يديه ثم يكبر ولكنه لما كان معارضا بالرواية الاخرى وهو انه عليه السلام كبر ثم رفع ترك المصنف الاحتجاج بالحديث الى قوله لان فعله نفي الكبرياء عن غير الله والنفي مقدم وقد عورض بان الرفع سنة التكبير فكان مقارنا كتسبيحات الركوع والسجود وبان الرفع لاعلام الاصم فيجب ان يقارن التكبير اذ لو تاخر التكبير عنه فربما يكبر الاصم قبل تكبيرة الامام **قوله** له حديث ابي حميد قال كان عليه السلام يرفع يديه حتى يحاذي بهما منكبيه وقال سالم بن عبد الله ان رسول الله عليه السلام كان يرفع يديه حذو منكبيه اذا افتتح الصلوة واذا كبر للركوع واذا رفع راسه من الركوع **قوله** ولنا رواية وايل روي انه ابصر النبي عليه السلام رفع يديه حتى كانتا بحيال منكبيه وحاذى ابهاميه اذنيه ثم كبر وفي رواية يرفع ابهاميه الى شحمة اذنيه والمصراني

وفي رواية رفع حذاء اذنيه

ماروينا اولي لانه روي ايضا انه عليه السلام يرفع حذا منكبيه وفيما ذكرنا عمل بالروايات لانه يكون
اصل الكف الي المنكبين واصول الاصابع الي الاذنين ورؤسها الي الراس كذا في الكافي وللخصم
ان يقول ماروينه اولي لانه يتيقن والاصل عدم الرفع لما فيه من السكينة ثم ذكر في النوادي واما
صفة الرفع فالمشهور من مذهبنا ومذهب الجماهير انه يرفع يديه حذو منكبيه بحيث تحاذي اطراف
اصابعه فروع اذنيه اي اعلي اذنيه وابهاماه شحمتي اذنيه وراحتاه منكبيه فهذا معنى قولهم
حذو منكبيه وبهذا جمع الشافعي بين روايات الحاديث فاستحسن ذلك منه وذلك انه جاء
في رواية انه عليه السلام رفع يديه حتى يكونا حذو منكبيه وفي رواية حتى يحاذي
بهما اذنيه وفي رواية حتى يحاذي بهما فروع اذنيه هذا كلامه وفي الحاوي وزعم
وسن رفع اليدين محاذيا بابهاميه شحمة الاذن لعي بحيث يحاذي اطراف اصابعه
اعلي اذنه وراسه ابهاميه شحمة الاذن وكفاه منكبيه جمعا بين الروايات المختلفة بقدر
الامكان فانه روي عن ابن عمر رضي الله عنهما انه صلي الله عليه وسلم كان يرفع يديه
حذو منكبيه اذا افتتح الصلوة وروي عن وايل انه صلي الله عليه وسلم لما كبر
رفع يديه حذو اذنيه وروي ايضا انه صلي الله عليه وسلم يديه رفع الي شحمة اذنيه
وبهذا ظهر انه لا اختلاف بيننا وبين الشافعي في التحقيق علي ما يفهم من الكتاب والله اعلم
قوله اجزاه عند ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله وهل يكره الاصح انه يكره فقد ذكر القدوري رواية
عن ابي حنيفة نصا انه يكره الافتتاح بقوله الله اكبر وقد استدل علي الاجزاء بقوله
تعالي وذكر اسم ربه فصلي والمراد به تكبيرة الافتتاح لان الذكر الذي يتعقب الصلوة بلا
فصل ليس الا تكبيرة الافتتاح فقد ثبت بمطلق الذكر فلا يجوز تقييده بلفظ دون لفظ لانه
نسخ وفيه بحث لان معناه ذكر معاده وموقفه بين يدي ربه فصلي كما نقل عن ابن عباس
وجاز ان يكون الصلوة عقيب هذا الذكر بلا فصل قوله ولو قال بدل التكبير الي اخره
قلت ولو قال الله لا يصير شارعا في ظاهر الرواية وفي رواية الحسن عن ابي حنيفة
يصير شارعا وذكر شمس الائمة يصير شارعا عند ابي حنيفة رحمه الله ولا يصير شارعا عند ابي يوسف
وفي نوادر ابن سماعة عن محمد افتتح الصلوة مع الامام وفرغ من قوله الله قبل ان
يفرغ الامام منه يجزيه سواء قال اكبر مع الامام او قبله او بعده وهو رواية الحسن عن ابي
حنيفة رحمه الله وقال ابو يوسف اذا قال اكبر مع الامام او بعده يجزيه لان جميع التكبير فرض
عنده حتى لا يصير شارعا عنده بمجرد قوله الله فيعتبر التقدم والتاخر في كل التكبير وعندهما
يصير شارعا بقوله الله فيعتبر التقدم والتاخر فيه ولو قال الله مع الامام او بعده وفرغ من

خلاف

يوسف

قوله اكبر قبل فراغ الامام فقيل علي قول ابي حنيفة رحمه الله يجزيه لان علي قوله الله مع الامام
او بعده يجزيه فههنا كذلك وقيل لا يجزيه بالاتفاق لان علي قوله انما يصير
شارعا بقوله الله اذا اقتصر عليه اما اذا قال الله اكبر يصير شارعا بالكل فيعتبر
فراغه من الكل مع الامام كذا في الذخيرة قوله ولان ابا حنيفة رحمه الله انه لغي زبر
الاولين قلت قد ذكر في المدارك في تفسير هذه الاية يعني ان ذكره مثبت
في ساير الكتب السماوية وقيل معانيه فيها ولا استدلال فيه علي ان القران
هو المعني المجرد بهذا التفسير ولا بد من هذا التاويل لانه وصف القران بكونه
عربيا وما كان في زبر الاولين لم يكن عربيا وقد استدل علي كون القران هو المعني
المجرد بقوله تعالي وان لفي الصحف الاولي وانه ايضا ضعيف اذ لا دليل علي ان المعني
ان هذا القران في زبر الاولين لجواز ان يكون المعني ان مفهوم هذا الكلام او
معني هذا الكلام او ان هذا الحكم وليس هذا من قبيل حذف المضاف كما زعم البعض
بل قوله انه اشارة الي مفهوم الكلام المذكور او معناه او حكمه ولا يخفي ان الاشارة الي المفهوم
او المعني والحكم ليس من قبيل حذف المضاف علي ما لا يخفي لا دليل وايضا التمسك بالاية
يشير الي ان القران عند ابي حنيفة هو المعني المجرد وليس كذلك في الصحيح فكانه اختار
قول من زعم ان القران عند ابي حنيفة رحمه الله هو المعني المجرد ولكنه غير منصور بل الصحيح
انه اسم للنظم والمعني جميعا الا ان المعني ركن اصلي والنظم ركن زايد يحتمل السقوط
عند العذر كالاقرار في باب الايمان قوله ولهذا يجوز عند العجز قلت جاز ان
يكون الجواز عند العجز باعتبار الواجب هو المجموع من النظم والمعني فاذا كان قادرا
علي الاتيان بالمعني دون النظم يجب عليه ما قدر ويسقط عنه ما عجز كالايماء قوله وعليه
الاعتماد والفتوى يحتمل لان الدليل علي كون المعني المجرد قرانا من قوله انه لفي زبر الاولين
غير تام لكونه محتملا علي ما ذكرنا وكذا علي سقوط النظم بالعذر التعذر وهو كون الصلوة
مناجاة الرب ووقت المناجاة وقت الدهشة وحينئذ يتيسر علي المرء لسانه فكيف لسان غيره
سيما النظم المعجز لان رعاية معني القران واداءه اشق من رعاية النظم
فاذا سقط النظم كان المعني احق بالسقوط فيلزم ان لا يفترض في الصلوة قراءة
اصلا كما زعم البعض قوله لقوله عليه السلام ان من السنة وضع اليمين
علي الشمال يجب السرة هكذا في نسخ الهداية ونسب صاحب الكافي والمبسوط
والنا... والنوادي هذا القول الي علي رضي الله عنه والله اعلم بالصواب

الصحف الاولي

ثم المراد بالوضع هو الوضع على وجه الاخذ والاعتماد بدليل ما روى ابو حنيفة رضي الله عنه عن حماد عن ابراهيم النخعي ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يعتمد بيده اليمنى على اليسرى تواضعا وما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم امرنا ان ناخذ شمايلنا بايماننا فحينئذ يكون الحديث موافقا للمدعى وهو قوله يعتمد **قوله** وعلى مالك في الارسال وحجته انه كان عليه السلام يرفع يديه عند تكبيرة الافتتاح ثم يرسلها قلنا معناه يرسل عن الرفع ثم ياخذ **قوله** وعلى الشافعي في الوضع على الصدر وحجته حديث وايل قال صليت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ووضع يده اليمنى على يده اليسرى على صدره واما حديث علي انه قال من السنة في الصلوة وضع اليمين على الشمال تحت السرة فضعيف متفق على تضعيفه كذا في النوادي **قلت** ومن الدليل على ضعفه ان عليا رضي الله عنه فسر قوله تعالى فصل لربك وانحر بانه وضع اليمين على الشمال تحت الصدر وذلك ان تحت الصدر عنق يقال له الناحر اي ضع يدك على الناحر كذا في العوارف وهكذا ذكر في المغني ايضا فهذا التفسير من علي رضي الله عنه يرد ما روي عنه من الحديث فيجب ان يعمل بحديث وايل على ما روينا قولنا وللان للوضع تحت السرة اقرب الى التعظيم وهو المقصود **قلت** وهكذا تعليل بمقابلة حديث وايل فيرد وحديث علي لا يعارضه لما ذكرنا **قوله** معناه اذا اردت قراءة القران بدليل ان هذه الاية نزلت بمكة حين تكلم الشيطان في قراءة النبي عليه السلام في صلوة والقى تلك الغرانيق العلى منها الشفاعة ترتجى وذكر في الزاهدي الاجماع على ان الاستعاذة قبل القراءة فلا بد من التاويل بارادة القراءة **قوله** ويقرا بسم الله الرحمن الرحيم في كل ركعة لحديث انس قال صليت خلف رسول الله صلى الله عليه وسلم وابي بكر وعمر رضي الله عنهما وكانوا يفتتحون القراءة ببسم الله الرحمن الرحيم وهو حجة على مالك فانه يقول يبدا الامام بالفاتحة بلا ثناء وتعوذ وتسمية وحجته ما ذكر في المصابيح في باب القراءة في الصلوة من رواية انس ان النبي عليه السلام وابا بكر وعمر كانوا يفتتحون الصلوة بالحمد لله رب العالمين **قوله** محمول على التعليم اي جهرها لتعليم السامعين انه مما ينبغي ان يؤتى بها وارتكاب المكروه لاجل التعليم ليس بمكروه **قوله** ثم عند ابي حنيفة انه لا ياتي بها في اول كل ركعة بل يجيء في اول صلوته فحسب لما روي ابو هريرة رضي الله عنه كان رسول الله صلى الله

عليه وسلم اذا نهض من الركعة الثانية استفتح القراءة بالحمد لله رب العالمين ولم يسكت **قوله** ثم يقرا فاتحة الكتاب وسورة او ثلث ايات **قلت** او اية طويلة ففي الذخيرة قراءة ثلث ايات قصار او اية طويلة من واجبات الصلوة بالاجماع فلو قرا مع الفاتحة اية قصيرة ساهيا فعليه السهو **قوله** ولنا قوله تعالى فاقرءوا ما تيسر من القران والزيادة عليه بخبر الواحد لا يجوز واعترض بان الاية مخصوصة حيث خص عنها ما دون الاية والتسمية فانها اية تامة من القران عندنا ولا يجوز بها الصلوة فيجوز تخصيصها بخبر الواحد وبان الاية مجملة فانها توجب قراءة ما تيسر من القران واليسر من الاضافيات لا يدرى انه لاي نوع اريد فتبين ذلك بهذا الحديث اذ الفاتحة هو اليسير لذلك وبيان الكتاب بخبر الواحد جائز وبانها متروكة الظاهر فان من تيسر عليه كل القران او ثلثه او نصفه او نحو ذلك لا يجب عليه ذلك وكذا من تيسر عليه ان يقرا بالتكلف اكثر منها يقع الكل عن الفرض وبان الحديث مشهور تلقته الامة بالقبول فيجوز الزيادة به والجواب اما عن الاول فلان القران يتناول عرفا ما هو معجز وما دون الاية ليس بمعجز فلا يتناوله واما التسمية فلان القران في الاية وقع مطلقا فينصرف الى الكامل والقرانية في التسمية ليست بكاملة لاختلاف العلماء فيها وادنى درجات الاختلاف ايراث الشبهة فيتمكن بالاختلاف شبهة العدم في قرانيتها فلا يدخل في مطلق لفظ القران لانصرافه الى الكامل اذ المعنى بالكامل هو ما لا يكون فيه شبهة العدم وايضا فرض القراءة مقطوع به فلا يتادى بما فيه شبهة وقرانية التسمية مجتهد فيها فلا يتادى بقراءتها فرض القراءة على ما نحو ما قلنا في التيمم بتراب طهر بالبيس وفي توجه المصلي الى الحطيم وفي الاكتفاء بمسح الاذنين ان طهارة الصعيد ثبت بالنص القطعي وكذا التوجه الى البيت ومسح الراس فلا يتادى بما ثبت بالحديث الظني من طهارة التراب باليبس وكون الحطيم من البيت والاذنين من الراس وما يرد على هذا الوجه من التوضي بماء الزعفران ونحوه فقد خرجناه من قبل واما عن الثانية فلان اليسر في النص وقع مطلقا فينصرف الى الكامل منه وكمال اليسر فيما طابت النفس بقراءته وما يلائم الحال في تعيين مقدار دون نوع حتى يكون المعنى فاقرءوا من القران ما طابت به انفسكم بقراءته وما يلائم حالكم ولا اجمال فيه فما قرا من القران نصفا او ثلثا او ربعا او كذا يقع عن الفرض لانه قراءة تطيب نفسه بها وبهذا خرج الجواب عن الثالث واما عن الرابع فلانا لا نسلم انه مشهور ولو سلم فالزيادة عليه بالمشهور انما يجوز اذا كان محكما والحديث يحتمل نفي الجواز ونفي الكمال **فان قلت** نفي الكمال مجاز **اجيب** بانه مجاز شايع فلا يكون محكما **فان قلت** الحقيقة

المستملة اولي اجيب بان لا ولوية يثبت بالاجتهاد فلا يصلح الزيادة بها على الكتاب فان قيل قوله عليه السلام
اذا ركع احدكم فليقل في ركوعه سبحان ربي العظيم ثلاثا وذلك ادناه اي ادنى كماله الجمع
الجمع لا في الجواز لان التسبيحات ليست بفريضة ولا واجبة بل هي سنة لانه عليه السلام
لم يذكرها في حديث الاعرابي ولو كانت فريضة او واجبة لذكرت عند تعليم ما يلزم في الصلوة
وفي الخبر قال ابو مطيع البلخي لو انتقص من ثلث تسبيحات في الركوع او في السجود لم يجز صلوته
واصحابنا احتجوا بقوله واركعوا واسجدوا فقد امر بالركوع والسجود ولم يامر بالتسبيحات
فما نفي شرطنا التسبيح للجواز فقد رفعنا جوازا ثبت بالنص بخبر الواحد وهذا لا يجوز وهذا
ظاهر وهو ان كل الظهور ان التسبيحات ليست من صفات الركوع او السجود حتى يتقيد بها كما
اذا لحق انما يتقيد بزيادة صفة من صفاته فلو قلنا بلزوم التسبيحات لكانت فرضا على حدة
وكان حديث مبنيا لمجمل قوله واقيموا الصلوة كما افترضت القعدة الاخيرة ولا يكون زيادتها
مبطلا لاطلاق شيء من الاوامر المطلقة القطعية لانعدام كونها صفة لشيء منها
قوله وهذه قسمة وانما يثبت الشركة الا اذا دل الدليل كما في التامين فان قلت
ما روي ابو هريرة رضي الله عنه ان النبي عليه السلام كان يجمع بين الذكرين وما
روي عن ابن عباس رضي الله عنه خمس يخفيهن الامام وعد منها التحميد اذ دل
دليل على الشركة اجيب بان مروي ابي هريرة مخصوص بغير حال الامامة ومروي ابن مسعود
غريب فلا يترك به ما هو اقوى منه وهذا لان مرادنا بالدليل الدليل المغير كالتعليل المذكور في حديث
التامين لان موجب مثل هذا الكلام من القسمة القاطعة للشركة وما ذكر من الخبر والاثر فليس بدليل
مغير يتوقف الكلام عليه بل هو معارض لموجبه الذي هو القسمة وبعد ما تعارضا يجعل حديث
القسمة مخصصا لغيره من الرواية بحال الانفراد ويرجح على الاثر او يتعارضان فلا يثبت التحميد بالتعارض بخلاف
حديث التامين اذ التعليل بقوله فان الامام يقولها يبنا في حملها على القسمة فيحمل على التعليق المحض بدليل مغير
اذ الكلام يتوقف على اخره المغير له وبهذا يسقط ما يحتمل لو مثل هذا الكلام لو كان للقسمة لما قيل حديث التامين
التعليل بقوله فان الامام يقولها لانه حينئذ تعليل بما ينافيه وذلك ان موجب الكلام من القسمة
غير ان التعليل المذكور مغير فحملناه على التعليق المحض دون القسمة ويسقط ايضا ما يقال لما تعارضت
الاثار وجب ان يصار الى اثار الصحابة وهو ما روي عن ابن عباس رضي الله عنه قوله والامام
بالدلالة اي معنى لقوله عليه السلام الدال على الخير كفاعله فلا يدخل في وعيد قوله تعالى اتامرون
الناس بالبر وتنسون انفسكم فان قلت لو كانت الدلالة على الشيء كفعله لما التحق الوعيد المخصوص
بالجاهل لان كل قايل او امر فاعل حينئذ قلنا الوعيد للآمر غير فاعل مع انه قادر على الفعل

والوعد

لأمر

والوعد غير قادر على الفعل اليسير ان العالم الفقير اذا امر الناس بالزكوة والحج
يثاب عليه ولا يأثم بتركهما لعدم القدرة عليهما وهو غير قادر عليه هنا لان المقتدي
يقدر في ذلك الحمد عند تسميع الامام فلو قال الامام ذلك لوقع تحميده بعد تحميد المقتدي
ضرورة وهو خلاف موضوع الامامة لان ما يشترك فيه الامام والمقتدي فاما ان يأتيانه
معا او يأتي به الامام اولا فاما ان يأتي به المقتدي اولا فلا كذا في الكافي او نقول
الامر الناسي نفسه هو الذي لا يكون له حظ في الامر اما بعدم اهليته لثواب العبادة كاحبار
اليهود كانوا يامرون من نصحوه في السر من اقاربهم وغيرهم باتباع الرسول محمد صلى الله عليه
وسلم ولا يتبعونه واما بان يكون امره بالرياء والسمعة اما المسلم الذي يامر لوجه الله تعالى
فهو غير ناس نفسه بل هو ممتنع بهذا الامر حيث يثاب ثواب الامر وان كان يحرم من
ثواب الفعل لمكان الترك قوله وفي اخر ما روي تسميته اياه صلوة حيث قال وما انتقصت من
هذا شيئا فقد انتقصت من صلوتك وفيه بحث لان قوله هذا اشارة الى مجموع ما ذكر في حديث
الاعرابي وهو قوله اذا قمت الى الصلوة فكبر ثم اقرأ ما تيسر معك من القران
ثم اركع حتى تطمئن راكعا ثم ارفع حتى تعتدل قائما ثم اسجد حتى
تطمئن ساجدا ثم ارفع حتى تطمئن جالسا ثم افعل ذلك في صلوتك كلها
وفي رواية اذا قمت الى الصلوة فاسبغ الوضوء ثم استقبل القبلة فكبر
الى اخره فكان معناه ما انتقصت من هذا المجموع شيئا فقد انتقصت من صلوتك
اي من المجموع الواجب عليك المسمى بالصلوة فلا يكون هذا من تسمية فعل
الاعرابي صلوة بل هو تسمية المجموع الواجب عليه صلوة وذلك لا يدل
على ان فعل الاعرابي ايضا صلوة نعم لو كان المعنى وما كنت من هذا المجموع
شيئا في فعلك هذا فقد انتقصت من صلوتك هذه لكان ذلك تسمية لفعل الاعرابي
صلوة ولكنه غير مسلم بل المعنى ما ذكرنا لان كلمة ما شرطية وانما تجعل الماضي بمعنى
المستقبل فيكون المعنى ما تنقص من هذا تنقص من صلوتك اي من الواجب عليك
وغاية ما يمكن ان يقال ان النبي عليه السلام اضاف الصلوة الى الاعرابي حيث
قال من صلوتك والاضافة للعهد فيكون المراد هو المعهود عند المخاطب والمعهود عند
الاعرابي هو الفعل الذي كان اتى به ولم يعتد به فكان المعنى ما انقصت من هذا فقد نقصت
من صلوة معهودة لك اي من صلوتك للقطع بان ذلك ليس بتنقيص من المعهود فكان
هذا تسمية للفعل المعهود من الاعرابي صلوة وذلك على ان ما علمه الاعرابي ليس من

اصل الصلوة والا لم يصح تسمية الفعل المعهود صلوة **فان قلت** قوله هذا اشارة الى المجموع المذكور وقد ذكر
فيه الفرايض ايضا فيجب ان يكون ترك بعض الفرايض ايضا تركا من وصف الصلوة لا من اصلها وهو باطل **اجيب** بان
قوله هذا اشارة الى ما علمه النبي عليه السلام المقصود بالذكر وذلك هو الجنايات الواجبات دون الفرايض لانها قد كانت
معلومة للاعرابي فيكون المعنى ما انتقصت من هذا الى ما علمتك من الطمانينة في الركوع والسجود والقومة والجلسة فقد انتقص
من صلوتك معهودة منك والله اعلم **قوله** ثم القومة والجلسة سنة **قلت** ينبغي ان يكون واجبة لورود الامر بهما في حديث الاعرابي
اللهم الا اذا ثبت عدم مواظبة النبي عليه السلام على ذلك **قوله** لقوله عليه السلام امرت ان اسجد على سبعة اعضاء وجب التمسك بهذا الحديث
لان الامر بالسجود مجمل لان السجدة عبارة عن وضع بعض الوجه على الارض ومطلق البعض غير مراد بالاجماع حتى لو وضع
الخد او الذقن لا يجزيه فكان مجملا فيما اريد به فيلتحق هذا الخبر بيانا وقد ذكر فيه الجبهة دون الانف **فان قلت** فلو وضع
الانف عند العذر يجب ان لا يجزيه لانه لو كان محلا للسجدة فينبغي ان يصح السجدة بها حالة الاختيار والا ينبغي ان لا يكتفي
به في حالة العذر ايضا الا يرى ان الخد لما لم يكن محلا لا يجزيه عند العذر ايضا **اجيب** بان الانف تابع للجبهة فيكون ذكر الجبهة
في الحديث ذكرا للانف بطريق التبعية فيجب وضع الجبهة عند الاختيار لا ما لهما وينتقل الحكم منها الى التبع عند
العذر **قوله** يتحقق بوضع بعض الوجه **فان قلت** فلو لم يضع بعضا يسيرا من الجبهة وجب ان يجزيه لانه وضع بعض الوجه
والرواية منصوصة في التجنيس انه لو وضع جبهته على حجر صغير ان وضع اكثر الجبهة على الارض يجوز والا فلا **اجيب** بان
النص مقيد ببعض يحصل به كمال التعظيم المقصود من افتراض السجدة حتى لا يصح وضع الخد والذقن وكمال
التعظيم لا يحصل الا بوضع كل الجبهة او اكثرها فلا يجزيه وضع الاقل بدلالة النص والله اعلم **قوله** ووضع اليدين
والركبتين سنة لانه ليس بفرض ولا واجب اما الاول فلان نص السجدة مطلق يقتضي الجزاء بوضع الجبهة او الانف سواء
وضع الاعضاء الاخر او لا فلو قلنا بافتراض وضع الركبتين واليدين بحديث امرت ان اسجد على سبعة اعضاء لزم الزيادة
على الكتاب بخبر الواحد وانه لا يجوز واما الثاني فلان النبي عليه السلام لم يذكره في حديث الاعرابي حين علمه الواجبات ولو
كان واجبا لذكره ولقوله عليه السلام مثل الذي يصلي وهو عاقص كمثل الذي يصلي وهو مكتوف شبه العاقص بالمكتوف وهو
تارك للسنن فكذا المكتوف فظهر ان قوله عليه السلام امرت اما محمول على الاستحباب او على اختصاص النبي
عليه السلام وقد استدل على عدم اللزوم بانه لو وجب وضعهما لوجب الايماء بهما عند العجز وتقريبهما الى الارض كالجبهة
وليس كذلك وفي الذخيرة اذا لم يضع ركبتيه على الارض عند السجود لا يجوز هكذا اختاره الفقيه ابو الليث رحمه الله قال
لانا امرنا ان نسجد على سبعة اعضاء وفتوى مشايخنا على انه يجوز لانه لو كان موضع ركبتيه نجسا يجوز ذكره القدوري
في كتابه والفقيه لم يصحح هذه الرواية انه لو كان موضعهما نجسا يجوز **قلت** كان الفقيه جعل الحديث مبينا لمجمل
قوله اقيموا الصلوة كحديث تعديل الاركان الاخيرة الا انا نقول خبر الواحد ان كان يصلح لبيان المجمل لكن بشرط
ان لا يفضي بيانه الى تقييد مطلق قطعي الا يرى ان خبر التعديل لما كان موجبا لتقييد المطلق لم يجعل بيانا
للمجمل فكذا خبر الركبتين لتقييده نص السجود به اذ وضع الركبتين عند السجود من كيفياته كالطمانينة في الركوع

والسجود وزيادة كيفية مخصوصة نسخ فلا يصح بخبر الواحد بخلاف خبر القعدة فانه لا يوجب تقييد مطلق النص القعدة
ليست بكيفية لشيء من الاركان الثابتة بالنص القطعي فيصلح بيانا **قوله** لتحقق السجود بدونهما قلت كانه
دليل على عدم الافتراض المفهوم من دعوى السنية وتقريره انه لا وجه لافتراض وضعهما سوى احد الا يتوسل
الى السجدة الا به لما عرفت ان الحديث الوارد في الباب لا يصلح لاثبات الفرضية ولكن السجود يتحقق
بدون وضعهما على ما لا يخفى فلا يكون فرضا اذ الحكم ينتفي بانتفاء العلة المنحصرة وانما **قلنا** انه
دليل على ذلك لان السنية لا تثبت الا بالمواظبة او بدليلها والوجوب ينتفي بامكان تحقق السجود بدونهما
الا يرى ان الطمانينة واجبة مع تحقق السجود بدونها **قوله** واما وضع القدمين فقد ذكر القدوري
انه فريضة اذ السجدة لا تتم الا بالوضع والرفع وكلاهما لا يتيسر الا بوضعهما وما لا يتيسر الفرض الا به يفترض
ايضا وذلك ان المعتبر من القدرة ما يعتاد دون ما فيه كلفة ظاهرة والسجدة بدون وضع القدم لا تحصل
الا بكلفة بليغة بخلاف مع رفع الركبتين واليدين حيث لا يحتاج الى كلفة زايدة منفية في العادة فافترقا
ثم ذكر في ... واما وضع القدم على الارض في الصلوة حالة السجود ففرض ووضع القدم بوضع اصابع
ذات وضع اصابعه واحدة او وضع ظهر القدم دون الاصابع بان كان المكان ضيقا او وضع احدهما دون الاخر
يجوز كما لو قام على قدم واحد هذا لفظه فظهر ان ذكر القدمين اتفاقي والله اعلم **قوله** وان
سجد على كور عمامته او فاضل ثوبه جاز خلافا للشافعي رحمه الله فانه لا يجوز السجدة على كور العمامة وعنده
ان كشف الجبهة عند السجود واجب لما روي عن خباب قال شكونا الى رسول الله صلى الله عليه وسلم حر الرمضاء
في جباهنا وكفنا فلم يشكنا اي لم يزل شكوانا فانما يحصل الكشف اذا لم يكن بينه وبين المسجود حايل متصل
به يرتفع بارتفاعه فلو سجد على طرف او كور عمامته لم يجز لانه لم يباشر بجبهته موضع السجود وقد روي
انه عليه السلام قال الزق جبهتك الارض وكذا لا يجوز السجدة عنده على ما حمله المصلي كطرف كمه او ذيله
ان كان يتحرك بتحركه قياما وقعودا قياسا على كور العمامة واما ان طال فلم يتحرك بتحركه فلا باس به لانه
في حكم المنفصل عنه فاشبه ما لو سجد على ذيل غيره **قوله** ويروى انه عليه السلام صلى في ثوب
واحد يتقي بفضوله حر الارض وبردها **فان قلت** هذه حكاية فعل ولا عموم له فجاز ان ما يتقي به
عليه السلام حر الارض وبردها من فاضل ثوبه بحيث لا يتحرك بتحركه قياما وقعودا والسجدة عليه يجوز بالاتفاق
فلا يكون حجة **اجيب** بان التلبس بلباس ينفصل بعضه بحيث لا يتحرك بتحرك اللابس غير معتاد فيحمل
على المعتاد **قوله** فلا يزاد على النص ... لان التسبيح ليس ... من الركوع والسجود
حتى يلزم القول بفرضيته الزيادة على النص ... لا يكون حديث التسبيح مبينا لمجمل اقيموا الصلوة والاولى ان
يقال حديثه محمول على الندب بدليل انه عليه السلام لم يعلم الاعرابي حين علمه الفرايض والواجبات
قوله والاصح انه اذا كان الى السجود اقرب لا يجوز لانه يعد ساجدا اي بالسجدة الاولى لقربه الى ...

يحقق الثانية فإن قلت النص باطلاقه يقتضي الجواز وتقييد النص بالعرف لا يجوز أجيب بأن
النص مطلق في السجود فينصرف إلى الأمر الكامل منه والسجدة الثانية قبل أن يقرب إلى القعود غير كامل لما
فيه من شبهة العدم باعتبار ما تقرر في العرف والشرع أن القريب من الشيء في حكم ذلك الشيء فلا يتناوله
النص قوله ولا يرفع يديه إلا في تكبيرة الأولى خلافا للشافعي رحمه الله في الركوع والرفع منه
لقي الأوزاعي أبا حنيفة رضي الله عنه فقال ما بال أهل العراق لا يرفعون أيديهم عند الركوع ورفع
الرأس منه وقد حدثني الزهري عن سالم عن ابن عمر أن النبي عليه السلام كان يرفع يديه عند الركوع
وعند رفع الرأس منه فقال أبو حنيفة حدثني حماد عن إبراهيم عن علقمة عن ابن مسعود رضي الله عنه
كان النبي صلى الله عليه وسلم يرفع يديه عند تكبيرة الافتتاح ثم لا يعود فقال الأوزاعي عجبا من أبي حنيفة
أحدثه عن الزهري عن سالم عن ابن عمر وهو يحدثني عن حماد عن إبراهيم عن علقمة عن ابن
مسعود فرجح حديثه بعلو إسناده فقال أبو حنيفة أما حماد فافقه من الزهري وإبراهيم أفقه
من سالم ولولا سبق ابن عمر لقلت علقمة أفقه منه وأما عبد الله فعبد الله فرجح حديثه بفقه رواته
وهو المذهب أن الترجيح بفقه الرواة لا بعلو الإسناد ولأنه لما تعارضت روايتا فعله وجب
المصير إلى قوله وهو الحديث المشهور لا ترفع الأيدي إلا في سبع مواطن أو يحمل ما رواه على الابتداء
فعن ابن الزبير رضي الله عنه أنه رأى رجلا يرفع يديه في الصلوة عند الركوع فقال مه فإن هذا
شيء فعله رسول الله عليه السلام ثم تركه وقال ابن مسعود رضي الله عنه رفع رسول الله
عليه السلام فرفعنا وترك فتركنا وقال ابن عباس رضي الله عنه إن العشرة المبشرة بالجنة رضوان
الله عليهم ما كانوا يرفعون أيديهم إلا لافتتاح الصلوة وقال مجاهد صليت خلف ابن عمر سنين فلم يرفع
يديه إلا لافتتاح الصلوة والراوي إذا عمل بخلاف ما روى سقطت روايته كذا في الكافي قوله
لقوله عليه السلام لا ترفع الأيدي إلا في سبع مواطن وقد يقال الحديث متروك الظاهر فإن المسلمين
عن آخرهم يرفعون أيديهم عند الدعاء من غير نكير قوله وأخرجت رجليها من الجانب الأيسر
ليكون قعودها على أليتها اليسرى وإن أخرجتهما من الأيسر فقعودها على اليمنى ضرورة والقعود على
اليسرى مستقر سنة أما أولى منه على اليمنى باستقرارها لما فيه من الاستهانة بها قوله
وتأكيد التعليم وهذا مشكل لأن تأكيد التعليم مذكور في تشهد ابن عباس أيضا فقد ذكر في النواوي
الأفضل تشهد ابن عباس [illegible] لزيادة لفظ المباركات فيه ولأنه أكد التشهد بقوله يعلمنا التشهد
كما يعلمنا السورة من القرآن هذا لفظه فلو ذكر [illegible] تأكيد لا [illegible] كان أولى وكان
الترجيح بجميع ما ذكر لا بكل واحد على حياله قوله [illegible] مسعود رضي الله عنه أن النبي
صلى الله عليه وسلم كان يقرأ في الظهر في الأوليين بأم الكتاب وسورتين وفي الأخريين بأم الكتاب

ويسمعنا الا

ويسمعنا الآية أحيانا قوله وهذا بيان الأفضل لا بيان الوجوب وذلك لأن القراءة في الأوليين
ينوب عنها في الأخريين والفاتحة إن كانت واجبة في الصلوة فقد نابت قراءتها في الأوليين عن
قراءتها في الأخريين وعن أبي حنيفة رضي الله عنه قراءة الفاتحة في الأخريين واجبة لقوله عليه
السلام لا صلوة إلا بفاتحة الكتاب في كل ركعة صلوة وجوابه أن قراءة الفاتحة في الأوليين
ينوب عنها في الأخريين ألا ترى أن السورة لا تجب في الأخريين مع قوله عليه السلام لا صلوة إلا بفاتحة
الكتاب وسورة معها قوله إن القراءة فرض في الركعتين فإن قلت فرضيتها
في الأوليين لا تنافي وجوبها في الأخريين أجيب بأن المراد فرضيتها فيها على وجه تنوب عنها في الأخريين
كيف كانت واجبة في الأخريين فقد نابت عنها قراءتها في الأوليين قوله ويجلس
في الأخيرة كما جلس في الأولى وقال مالك يتورك في القعدتين لحديث أبي حميد أنه عليه السلام إذا قعد
في الصلوة قعد متوركا وقال الشافعي رحمه الله يفترش في الأولى ويتورك في الثانية عملا بالروايتين
كذا في الكافي وذكر في المصابيح حديث أبي حميد على وجه يوافق مذهب الشافعي دون مالك
حيث ذكر في حديث أبي حميد وينصب رجله اليسرى فيقعد عليها إلى أن قال حتى إذا كانت
السجدة التي فيها التسليم أخرج رجله اليسرى وقعد متوركا على شقه الأيسر وفي رواية أنه عليه
السلام إذا جلس في الركعتين جلس على رجله اليسرى ونصب اليمنى وإذا جلس في الركعة
الأخيرة قدم رجله اليسرى ونصب الأخرى وقعد على مقعدته وفي رواية إذا قعد في الركعتين جلس
على بطن قدمه اليسرى ونصب اليمنى وإذا كان في الرابعة أفضى بوركه اليسرى إلى الأرض وأخرج
قدميه من ناحية وأما قوله عملا بالروايتين فقد قيل العمل بهما يحصل بالعكس فلا وجه لتخصيص
الأولى بالافتراش والثانية بالتورك لكن جوابه أن القيام يجب على المصلي بعد القعود الأولى
فيقعد مفترشا للقيام ولا كذلك الثانية قوله خلافا للشافعي فيهما أما التشهد فلما قال ابن مسعود
رضي الله عنه كنا نقول قبل أن يفرض علينا التشهد السلام على جبرئيل السلام على ميكائيل فالتفت
إلينا رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال قولوا التحيات لله فدل على أنه قد فرض وذلك
هو الآخر إذ ليس الأول بفرض لأنه عليه السلام قام من ركعتين من الظهر أو العصر فسبح الناس فلم يعد
فلما كان آخر صلوته سجد سجدتين ثم سلم ولو كان فرضا لعاد إليه ولما جبره السجود وقوله عليه السلام
إذا قلت هذا أو فعلت هذا فقد تمت صلوتك كله أو بمعنى الواو لإجماعهم على أنه لا تخيير بين
القول والفعل أي إذا قلت هذا وفعلت هذا فقد تمت صلوتك وفي النواوي وقد جاء في رواية
غير هذا الحديث إذا فعلت ذلك فقد تمت صلوتك ولكن هذه الزيادة ليست بصحيحة عن النبي
عليه السلام وأما الصلوة فبحديث ابن مسعود في البخاري رضي الله عنه ما تقول إذا صلينا عليك

صح لأنه أيسر

في صلوتنا فقال عليه السلام قولوا اللهم صل على محمد وعلى ال محمد الى اخره وبما روي
عن فضالة بن عبد الله رضي الله عنه ان رسول الله عليه السلام رأى رجلا لم يحمد الله ولم يمجده
ولم يصل على النبي عليه السلام فقال النبي عليه السلام عجل ثم دعاه النبي عليه السلام فقال
اذا صلى احدكم فليبدأ بتمجيد ربه والثناء عليه وليصل على النبي عليه السلام فليدع بما شاء
وبما روي عن عائشة رضي الله عنها ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لا يقبل الله صلوة
الا بطهور وبالصلوة علي **قوله** لقوله عليه السلام اذا قلت هذا او فعلت هذا **قلت**
التمسك بالحديث على ما ذهب اليه ابو حنيفة رضي الله عنه من ان الخروج بفعل المصلي فرض ولم
معناه قاربت للتمام مشكل الا ان يقال الحديث يوجب تمام الصلوة بالقعدة غير انه ترك موجبه
في زيادة الخروج بفعله بدلالة النص والاجماع على ما يجي بيانه ولا دليل على زيادة الصلوة
والتعوذ فبقي في حقهما عاملا بموجبه وما روى الشافعي رحمه الله في باب التشهد والصلوة على النبي
عليه السلام فبعضه لا يصلح حجة كحديث ابي مسعود الانصاري اذ الامر في مثل التعليم لا للوجوب
على انه امر فيه بالصلوة على الآل وانه ليس بفرض بالاجماع وكذلك فكان الامر للندب وكحديث
فضالة فانه ذكر فيه انه عليه السلام قال للاعرابي عجل ولو كان فرضا لقال افسد وامره
بالاعادة فكان دليلا لنا على ان الامر للندب وبعضه ان كان يصلح للاحتجاج كحديث
ابن مسعود في باب التشهد وحديث عائشة في باب الصلوة على النبي عليه السلام لكنه
من الاحاد فلا يجوز الزيادة على ما روينا لانه مشهور **قوله** والفرض المروي في التشهد
هو التقدير **فان قلت** قوله علينا يأبى ارادة التقدير اجيب بانه لتضمين معنى الايجاب
اي قبل ان يقدر التشهد لازما علينا وارادة التقدير مع تضمين معنى الايجاب اولى من ارادة
الايجاب لما فيه من محافظة الحقيقة بالقدر الممكن على ما قلنا في قوله تعالى قد علمنا ما فرضنا
عليهم في ازواجهم فلا يصلح تسمية فرضا دليلا على كونه من فروض الصلوة نعم يدل على الوجوب
ونحن نقول به **قوله** تحرزا عن الفساد اي فساد الجزء الملاقي بكلام الناس كذا في الشرح
قلت ذكر المصنف في باب الحدث في الصلوة ان الكلام بعد التشهد منه للصلوة لا مفسد حتى
لا يفسد بكلام الامام صلوة المسبوق ولو كان مفسدا لفسدت صلوته كالقهقهة الا ان يقال الكلام
منه في حق المسبوق مفسد في حق الامر وذلك ان الكلام يشبه السلام من حيث ان كلا منهما من
كلام الناس حتى يحنث في يمينه لا يكلم فلانا فسلم وهو امام فلان مقتد ويفارقه من حيث ان
السلام مشروع في الصلوة في الجملة والكلام لم يشرع اصلا فعملنا بجهة الشبه في حق المقتدي المسبوق
لحاجته الى البناء وبجهة المفارقة في حق الامر عملا بالاعتبارين فصح قوله تحرزا عن الفساد

بمعنى فساد الجزء الملاقي نظرا الى كونه مفسدا في حق الامام ثم الظاهر انه اراد بالفساد هنا هو الخروج
لا على الوجه المسنون او اراد به نفس الخروج عنها بمعنى السنة في الدعاء ان يأتي بها في حال
الصلوة لانها حال المناجاة والدعاء ساعتئذ اسرع الى القبول فلا يأتي بالدعاء على وجه يخرجه
عن الصلوة **قوله** وعن يساره كذلك وقال مالك رحمه الله يسلم تسليمة واحدة تلقاء وجهه كذا
روت عائشة رضي الله عنها ولنا ما روى ابن مسعود رضي الله عنه انه عليه السلام كان يسلم
عن يمينه حتى يرى بياض خده الايمن وعن يساره حتى يرى بياض خده الايسر وهذا اولى من رواية
عائشة لان ابن مسعود كان يلي رسول الله عليه السلام بخلاف النساء كذا في الكافي **وفيه بحث**
لان السلام ليس من خواص الجماعة حتى يكون رواية ابن مسعود اولى من رواية عائشة رضي الله عنها
بل النوافل والفرائض فيه سواء وعائشة رضي الله عنها كانت لكثرة مصاحبته مع رسول الله صلى الله عليه وسلم
وكانت اعلم بكيفية صلوته عليه السلام كيف يصلي وكيف كان يتحلل منه فالاولى ان نقول لما تعارضت
رواياتنا فعلية رجعنا الى قوله فانه لما نزل قوله تعالى قد افلح المؤمنون الذين هم في صلوتهم خاشعون
قال ابو طلحة ما الخشوع يا رسول الله قال ان يكون منتهى بصر المصلي موضع سجوده وفي الركوع الى
ظهر قدميه وفي السجود الى ارنبة انفه وفي القعود الى حجره وعند التسليمة الاولى الى كتفه الايمن وعند
التسليمة الثانية الى كتفه الايسر والله اعلم **قوله** وينوي من عن يمينه الى قوله لان الاعمال
بالنيات وقد يقال نية الصلوة يكفي لجميع اجزائها حتى لا يشترط النية لشيء من اركانها وواجباتها بخصوصها
فلذا السلام **قوله** والمخير بها في الفرضية اي التخيير بين القيام والقعود في اخر الحديث
فصل في القراءة هذا هو
ان شئت ان تقعد فاقعد
المتوارث من لدن رسول الله عليه السلام هذا عمل بالاجماع وبفعل الرسول عليه السلام وروي
عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه قال ما اسمعنا النبي صلى الله عليه وسلم اسمعناكم وما
سكت عنا سكتنا عنكم اي لم يجهر فيه بالقراءة جهرا وما خافت فيه خافتنا ولان القياس ان يجهر
بالقراءة في الصلوات كلها ثم خافت في الظهر والعصر لان المشركين يؤذونه ويغلطونه فيهما واما
في غيرهما فالكفار كانوا متفرقين ولكنهم كانوا نياما وبهذا العذر وان زال بقيت هذه السنة
وصلوة الجمعة والعيدين كانت بالمدينة وفيها كانت الغلبة للمسلمين فجهر رسول الله صلى الله
عليه وسلم فيها بالقراءة **قوله** وان كان منفردا فهو بالخيار ان شاء جهر واسمع نفسه ولم
شاء خافت لانه ليس خلفه من يسمعه يعني ان المنفرد امام من وجه دون وجه لانه امام
في حق نفسه دون غيره والجهر من خواص الامامة فيتخير ان يجهر ويكتفي بادنى الجهر وهو
اسماع نفسه لان المقصود من الجهر التفكر بآيات الله تعالى وهو يحصل باسماع نفسه فلا

فوجهه

يزيد عليه وان يخافت اعتبارا لجانب عدمها فيكون المعني ان شاء جهر لانه امام في حق نفسه
وان شاء خافت لانه ليس بامام من وجه فقوله لانه ليس خلفه من يسمعه كناية عن عدم
كونه اماما من وجه فعلي هذا كان المراد بالجهر اسماع النفس وبالمخافتة تصحيح الحروف وبهذا
يسقط ما يقال ان قوله واسمع نفسه يشعر بان الجهر عبارة عن لاسماع النفس والمخافتة عن تصحيح
الحروف وقوله ان شاء خافت لانه ليس خلفه من يسمعه يشعر بان الجهر اسماع الغير والمخافتة
اسماع النفس وذلك خبط وان الجهر لما كان عبارة عن اسماع النفس كانت المخافتة
عبارة عن تصحيح الحروف فيكون المعني ان شاء صحح الحروف لانه ليس خلفه من يسمعه
وفساده ظاهر لان الغلام من يسمعه مع كونه اماما في حق نفسه لا يقتضي ان تصح الحروف
اذ لا مانع من اسماع النفس ثم ان حمل الكلام في تفسير الجهر والمخافتة علي مذهب الهندواني
فله وجه بان يحمل علي حذف المعطوف اي ان شاء جهر واسمع نفسه وغيره وان شاء خافت
اي اسمع نفسه دون غيره لانه ليس خلفه من يسمعه وما قيل حذف المعطوف ليس له نظير في
كلامهم فالرواية منصوصة في الرضي بانه قد يحذف واو العطف مع معطوفه عند القرينة كما اذا قيل
من اشترك مع زيد قلت اشترك عمرو اي اشترك عمرو وزيد قال الله تعالي لا يستوي منكم من انفق
من قبل الفتح اي من انفق من قبل الفتح ومن قاتل نعم قد ينافش هنا في وجود القرينة
قوله لانه امام في حق نفسه اي بالنظر الي ذاته وان لم يقتد به غيره الا يري انه
لو اقتدي به غيره يجوز ولو لم يكن اماما لما صح قوله لقوله عليه السلام صلوة
النهار عجماء ظاهره يدل علي انه لا قراءة في صلوة النهار وهو قول ابن عباس رضي الله عنه
ولكنا لما عرفنا وجوب القراءة فيها لقوله عليه السلام لا صلوة الا بقراءة ولما روي انه عليه
السلام كان يسمع الاية والايتين احيانا في الظهر وانه يضطرب لحيته عليه السلام في صلوة
الظهر والعصر حملناه علي انه ليس فيها قراءة مسموعة وخص منها صلوة الجمعة والعيدين بما
روي انه عليه السلام كان يجهر فيها قوله لورود النقل المستفيض بالجهر
فانه روي انه عليه السلام كان يجهر فيها وروي نعمان بن بشير وزيد بن ارقم انه عليه
السلام كان يقرا في العيدين في الركعة الاولي سبح اسم وفي الثانية هل اتيك وربما يجتمع عيدان
في يوم وكان يقراهما فيهما وانما يعرف هذا بالجهر كذا في الحميدي وفيه نظر لانه روي
انه عليه السلام قرا في العصر في الاولي سورة البروج وفي الثانية سورة الطلاق ولا جهر
في صلوة العصر فعلم ان رواية قراءة سورة معينة لا يدل علي الجهر فذلك اوقع اليه صلي الله
عليه وسلم ربما كان يسمع كلمة او كلمتين تعليما للاستحباب وربما كان يسمع منه بعض الالفاظ

من يقوم قريبا منه الا ان يقال قوله وكان يقرا يدل علي انه كان من عادته عليه السلام
ذلك وهو لا يعرف الا بالجهر بخلاف قوله قرا كذا فانه لا يدل عليه قوله فصلاها
بعد طلوع الشمس قيد به لانه لو صلاها قبل طلوع الشمس بعد طلوع الفجر لا يجب الجهر بالقراءة
لا فيه من اشتباه الامر علي الناس انه يصلي صلوة الفجر ام صلوة العشاء كذا قال صاحب
الفوايد وهو منقوض بما اذا قضي العشاء بالجماعة في وقت العشاء فانه يجهر بها مع ان فيه
اشتباه الامر علي الناس انه يصلي الوقتية او الفائتة فالوجه ان يقال قيد به ليتبين ان
المعتبر في حكم الجهر والمخافتة حالة الاداء لا حالة القضاء وحالة اداء العشاء حالة الجهر
لانها من صلوة الليل وبعد طلوع الشمس حالة المخافتة ومع ذلك يجهر بها اعتبارا بحالة الاداء
بخلاف قبل طلوعها فانه ايضا حالة الجهر قوله بترتيب الفاتحة علي السورة وهذا
خلاف الموضوع فان قلت الفاتحة في الاخريين قضاء فليلحق بموضعه فيصير في الحكم كانه اتي
بها في الاولتين فلا يلزم ترتيب الفاتحة علي السورة اجيب بان لا التحاق بموضعه لا يرفع ترتيب
الفاتحة علي السورة صورة وكما يجب الاحتراز عن خلاف الموضوع حقيقة يجب الاحتراز
عما هو خلافه صورة نعم يشكل بما اذا سها عن الفاتحة في الركعة الاولي او الثانية فتذكرها
بعد الفراغ من السورة او في الركوع حيث يأتي بها ثم يعيد السورة ولا يخفي ان باعادة السورة
كان يندفع ترتيب الفاتحة علي السورة معني فلا يندفع صورة قوله فلم يمكن
مراعاة موضوعهما من كل وجه وقد يقال كثيرا ما يبقي بعض الواجب ويسقط البعض
عند العجز عن البعض والقدرة علي البعض وهذا اصل ممهد قوله هو
الصحيح احتراز عما روي عن ابي حنيفة رح انه يخافت بهما لان الفاتحة مقدم علي السورة
فكانت اصلا والسورة تبعا وعما روي عنه انه يجهر بالسورة دون الفاتحة وهو اختيار فخر الاسلام
لان الفاتحة اداء والسورة قضاء والاداء يكون بحسب محله والقضاء بحسب الفوات والسورة فائتة
بصفة الجهر فيقضي كذلك والفاتحة في محلها فيراعي صفتها والقضاء يلحق بموضعه فلا يجتمع
الجهر والمخافتة في ركعة تقديرا وفي رواية عنه يجهر بهما وهو الاصح لان الفاتحة اصل من
حيث التقديم صورة الجهر والسورة اصل من حيث انها واجبة حقيقة والاصالة حالة الحقيقة
اولي بالاعتبار فكانت رواية الجهر بهما اولي من رواية المخافتة بهما والرواية الجهر بالسورة
دون الفاتحة فضعيف لما فيه من الجمع بين الجهر والمخافتة وما ذكر من ان القضاء يلحق بموضعه
فلا يجتمع كذلك فيه نظر اذ الفاتحة اذا فاتت لا يقضي في الاخريين تحرزا عن تكرارها او
ترتيبها علي السورة صورة وان كان لا يلزم ذلك تقديرا اذ القضاء يلحق بموضعه وصورة الجمع بين

الجهر والمخافتة موجودة في هذه الرواية ولاحتراز عن صورة غير المشروع واجب كالاحتراز عن حقيقته لا انا نجاب بان الجمع بين الجهر والمخافتة قد نقل عن النبي عليه السلام فقد روي انه عليه السلام كان يسمع الاية او الايتين احيانا في الظهر فجاز ان يتحمل ذلك صورة خلاف ترتيب الفاتحة على السورة **قوله** وتغير النفل وهو الفاتحة اولى من تغير السورة وهي واجبة او نقول المخافتة بالفاتحة في الاخريين نفل اذ قراتها نفل فكذا صفتها تحرتيا والجهر بالسورة واجب لان قراتها واجبة لكونها قضاء فيكون على حسب الاداء فتبديل النفل وهو المخافتة في الفاتحة الى الجهر اولى من تبديل الواجب وهو الجهر بالسورة الى المخافتة لان النفل تبع الواجب ولاصل بصفة الجهر فكذا تبعه وكم من شي لا يثبت قصدا ويثبت تبعا ولانه لما كان نفلا كان له ان لا يقراها فله ان لا يراعي صفتها كذا في الكافي **وفيه نظر** لجواز ان يكون الشي نفلا بل مباحا ذلك يكون صفتها واجبة الا يرى ان الذكر نفل وصفتها وهو الاسرار واجبة وكذا الجماعة سنة وصفتها وهو تاخر المقتدي اذا كان امراة واجبة وكذا بيع المثليات مباح ورعاية صفتها وهو المماثلة واجبة فعلم انه لا يلزم من كون الشي نفلا ان يكون صفته كذلك **قوله** ولا يقرا خلف الامام وقال مالك رح يقرا في السرية لا في الجهرية لما روي عن ابي هريرة رضي الله عنه ان رسول الله عليه السلام انصرف من صلوة جهر فيها بالقراة فقال هل قرا معي احد منكم انفا فقال رجل نعم يا رسول الله قال اني اقول مالي انازع القران قال فانتهى الناس عن القراة مع رسول الله صلى الله عليه وسلم **قوله** خلافا للشافعي رح في الفاتحة فانه يقراها في السرية والجهرية لحديث عبادة انه صلى بنا رسول الله عليه الصلوة والسلام فلما انصرف قال اني اراكم تقرؤن خلف امامكم قلنا اجل قال لا تفعلوا ذلك الا بفاتحة الكتاب فانه لا صلوة لمن لا يقراها ولكن يشكل مذهب الشافعي بان هنا رواية اخرى حقيقة بالجهر حيث ذكر في المصابيح بعد ذكر حديث عبادة وفي رواية قال وانا اقول مالي انازع القران فلا تقروا بشي من القران اذا جهرت الا بام القران وقد عرف من قاعدة الشافعي انه يحمل المطلق على المقيد مطلقا فيجب ان يحمل عليه المطلق فلا يكون نهيا عن القراة الا في الجهرية ولايضا قال اذا جهرت بصيغة التعليق وهو يوجب العدم عند العدم على اصله **قوله** ولنا قوله عليه السلام من كان له امام فقراة الامام له قراة ذكر الاصوليون انه لما تعارضت الايتان قوله تعالى اذا قرى القران فاستمعوا له وانصتوا وقوله فاقروا ما تيسر من القران صرنا الى السنة وقوله عليه السلام انما جعل الامام اماما ليوتم به فاذا كبر فكبروا واذا قرا فانصتوا وهذا ليس بذلك لان الاحاديث ايضا متعارضة لان ما روينا من حديث عبادة رضي الله عنه يدل على ان قراة

الفاتحة واجبة على المقتدي فالاولى هو المصير الى اقوال الصحابة رضوان الله عليهم اجمعين اذ منع المقتدي عن القراة ماثور عن ثمانين نفرا من كبار الصحابة منهم المرتضى والعبادلة رضي الله عنهم وقد دون اهل الحديث اساميهم

باب الامامة

الجماعة سنة موكدة وقيل فريضة لقوله عليه السلام لا صلوة لجار المسجد الا في المسجد وقال ابو هريرة رضي الله عنه اتى النبي صلى الله عليه وسلم رجل اعمى فقال يا رسول الله انه ليس لي قايد يقود الى المسجد فسال ان يرخص له فيصلي في بيته فقال هل تسمع النداء بالصلوة فقال نعم قال فاجب اي فات الى الجماعة وعن ابن عباس رضي الله عنه عن رسول الله عليه السلام من سمع المنادي فلم يمنع من اتباعه عذر قالوا وما العذر قال خوف او مرض لم يقبل الله منه الصلوة التي صليها ولنا ان الله تعالى امرنا بالصلوة دون الجماعة فمن شرط الجماعة فقد زاد فان قلت قوله تعالى واركعوا مع الراكعين نص في وجوب الجماعة والزيادة على النص بمثله جايز اجيب بانه خطاب لليهود حيث لا ركوع في صلوتهم فامروا ان يركعوا فيها كما يركع اهل الاسلام اي اسلموا واعملوا عمل اهل الاسلام ولو سلم ان المراد به صلوا مع المصلين يعني في الجماعة فنقول بان الوجوب يستدعي القدرة ولا قدرة على الجماعة الا بالغير وهي لا تعد قدرة فتركنا ظاهر موجب النص بضرورة عدم القدرة المعتبرة **وفيه نظر** اما اولا فلا انتقاض بالجمعة والعيدين لافتراض الجماعة فيهما واما ثانيا فلان الكلام فيما اذا كان قادرا على الجماعة بان يجد احدا يقتدي به واعتبار قدرة الاقتداء اعتبار لقدرته لا لقدرة غيره على ما سيانك فيما اذا اقتدى امي وقاري بامي واما ثالثا فلانها لو لم تكن مقدورة الا بقدرة غير معتبرة وهي القدرة بالغير وجب ان لا يكون سنة في قوة الواجب ولما ورد الوعيد على تاركها فالظاهر ان يقال لاحاديث الدالة على عدم الوجوب بلغت في الكثرة الى ان صارت مشهورة المعنى فجاز ان يترك به ظاهر النص على ان القول بافتراضها لا يخلوا عن نوع حرج فلا نقول به عملا بالنص النافي للحرج **قوله** لقوله عليه السلام الجماعة من سنن الهدى لا يتخلف عنها الا منافق اي من سيرته سيرة المنافقين فقد نص على السنة وعن ابي ابن كعب ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ان صلوة الرجل مع الرجل ازكى من صلوته وحده وصلوته مع الرجلين ازكى من صلوته مع الرجل وما كثر فهو احب الى الله وعن ابن عمر قال رسول الله عليه السلام صلوة الجماعة تفضل على صلوة الفذ بسبع وعشرين درجة وقد استدل على السنية بقوله عليه السلام لقد هممت ان امر رجلا يصلي بالناس فانظر الى اقوام تخلفوا من الصلوة فاحرق عليهم بيوتهم والوعيد انما يلحق بترك الواجب او سنة تشبهه **فان قلت** المذكور في الحديث التخلف عن الصلوة دون الصلوة

الجماعة حيث قال تخلفوا عن الصلوة ولم يقل عن الجماعة فلا يدل على سنيتها وايضا الوعيد
لو كان دليلا على السنة لم يتم استدلال علمائنا على ان الامر للوجوب بقوله تعالى فليحذر
الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم اجيب عن الاول بان المراد
بالصلوة هو الصلوة بالجماعة بقرينة السياق وصرفا للام الى العهد الذي هو الاصل وعن الثاني بان
نفس الوعيد ان كان يحتمل ان يكون لترك السنة فلحوق الوعيد الشديد كما في الاية ليس الا
لترك الواجب او نقول لحوق الوعيد على الاطلاق دليل الوجوب الا انه اذا منع الحمل
عليه مانع شرعي في قوة الواجب وقد قام الدليل على عدم وجوب الجماعة وهو الاحاديث
المذكورة فجعلناها سنة مؤكدة كالواجب ولا دليل في الامر المطلق فحملناه على الوجوب
فان قلت قوله لقوله عليه السلام يؤم القوم اقرأهم فان كانوا سواء فاعلمهم بالسنة **قوله**
فان قلت هذا الحديث لا يصلح دليلا على تقديم الاعلم متصلا بقوله واولى الناس بالامامة
اعلمهم بالسنة لا نسلم كونه خلاف الظاهر غير مستقيم لان النص بظاهره يدل على تقديم الاقرا
كما هو المروي عن ابي يوسف رح لا على تقديم الاعلم ولئن قلت اقرأ زمن النبي عليه
السلام كان اعلم قلنا ان المدعي تقديم الاعلم بالسنة اي افقههم في دين الله واقرأهم ان
كان اعلمهم باحكام الكتاب فلا يلزم منه ان يكون اعلم بالسنة حتى يكون افقه في
الدين فلا يصلح دليلا على قوله فان تساووا فاقرأهم كما هو الظاهر لظهور انه لا دلالة
للنص على تقديم الاقرا عند تساويهم في علم السنة **اجيب** بانه يجوز ان يكون
دليلا على تقديم الاعلم في الدين بان يقال النص بعبارته ان كان يدل على تقديم الاقرا
فهو بدلالته يوجب تقديم الافضل فالافضل والاورع فالاورع فاقرأ زمن النبي عليه
الصلوة والسلام كان افضل زمانه فهي شرعة الاسلام وكان القاري بين الصحابة
يعرف بصفرة لونه ونحول جسمه ولبثه من بكائه يبكي اذا ضحك الناس ويحزن قلبه اذا
فرحوا وبخشوعه اذا اختلطوا وبصومه اذا افطروا ومن هذه صفاته فهو افضل وكان
احق بالامامة واما في زماننا فلا يعاين هذه الفضائل في القرا فكان والاعلم اورع من
الاقرا في زماننا ودلالة النص راجحة على عبارة ذلك النص وجاز ان يجعل دليلا
على قوله فان تساووا بان يقال ظاهر النص يوجب تقديم الاقرا على الكل ولكن
تركنا ظاهره في تقديمه على الاعلم في زماننا بدلالته كما بينا وبقي موجبا تقديم الاقرا كما
كان **قوله** واقرأهم كان اعلمهم جواب عن تمسك ابي يوسف رح بالنص المذكور
اي اقرأ زمن النبي عليه السلام كان اعلمهم لانهم يتلقونه باحكامه كما روي عن عمر رضي

الله عنه انا نحفظ سورة البقرة في بضع عشرة سنة فاما في زماننا فقد يكون الرجل ماهرا
في القراءة ولا حظ له في الاحكام **فان قلت** العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص المخاطبين
وايضا لو كان تقديم الاقرا في الحديث لكونه اعلم كان التقدير يؤم القوم اعلمهم فان كانوا
سواء في العلم فاعلمهم وهذا فاسد **اجيب** عن الاول بان المراد بالقوم المعهودون بجعل
اللام للعهد كما هو الاصل وهم قوم زمن النبي عليه السلام يدل عليه قوله عليه السلام فان
كانوا سواء فاقدمهم هجرة اذ الهجرة انما كانت في زمنه عليه السلام وعن الثاني بان المراد يؤم
القوم اعلمهم باحكام الكتاب فان كانوا سواء في العلم به فاعلمهم بالسنة فالاعلم الثاني غير الاول
وبهذا يندفع ما قيل اقرأهم اذا كان اعلمهم كان المعنى فان تساووا في العلم باحكام الكتاب دون
السنة ولا يقال المراد المساواة في علم القراءة اي تساووا في علم القراءة فاعلمهم بالسنة يرده ما
ذكر في المصابيح عن ابن مسعود رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
يؤم القوم اقرأهم لكتاب الله تعالى فان كانوا سواء في القراءة فاعلمهم بالسنة الا ان يتكلف
بان المراد فان كانوا سواء في علم القراءة على حذف المضاف لكنه خلاف الظاهر جدا **قوله**
لقوله عليه السلام من صلى خلف تقي فكانما صلى خلف نبي **قلت** هذا الحديث
لا يمس بجانب الترتيب وكذا قوله عليه السلام وليؤمكما اكبركما فالاوجه هو التمسك بالحديث
الذي ذكر في الكافي من قوله عليه الصلوة والسلام يؤم القوم اقرأهم بكتاب الله تعالى
فان كانوا سواء فاعلمهم بالسنة فان كانوا سواء فاقدمهم هجرة فان كانوا سواء فاكبرهم سنا وفي
رواية وان كانوا سواء فاحسنهم وجها وقوله اعلمهم بالسنة اي افقههم في دين الله فقد ذكره
في بعض الروايات مفسرا ولما انتسخت الهجرة صار الورع مقامه لقوله عليه السلام المهاجر
من هاجر ما نهى الله **قوله** ويكره تقديم العبد **فان قلت** روي عن ابي
سعيد مولى ابي اسيد انه قال دعوت رهطا من اصحاب النبي عليه السلام فيهم ابو ذر فحضرت
الصلوة فقدموني وانا يومئذ عبد ففيه دليل على ان تقديم العبد غير مكروه والا لما قدموه
اجيب بانهم قدموه لانه كان صاحب منزل وصاحب المنزل احق بالامامة **قوله**
والاعرابي لما روي انه عليه السلام قال الا لا تؤمن امرأة رجلا ولا اعرابي **قوله**
والاول هو الظاهر لان الصلوة خلف الصف منفردا منهي فتعين القيام بجنبه قوله والمختار
انه لا يجوز في الصلوات كلها لان نفل الصبي دون نفل البالغ فان قلت قدم في فصل الاوقات
التي يكره فيها الصلوات انه لو قضى الصلوة التي لزم بالشروع ثم افسدها فيما بعد انفجار الصبح
او بعد العصر لا يجوز لانها نفل بذاتها والوجوب لصيانة المودي فقد اعتبر التي شرع فيها

نفلا في عدم جواز ادايها فيما لا يجوز اداء النفل فيه واعتبرها في حق الاقتداء بالصبي كالواجب خلافا لما من بيان الفرق اجيب بانه اخذ في كل فصل بالاحتياط لان الاحتياط في الاول في عدم جواز الاداء وفي الثاني في عدم جواز الاقتداء **قوله** بخلاف المظنون لانه اي لان عدم لزوم بالشروع مجتهد فيه حتى قال زفر رحمه الله انه يلزم وقد يقال اللزوم في ما شرع من التطوع ايضا مجتهد فيه كعدم اللزوم في صلوة المظنون ثم اللزوم معتبر في عدم جواز اقتداء البالغ بالصبي فكذا ينبغي ان يعتبر عدم اللزوم في عدم جواز اقتداء المتنفل البالغ بالمظنون **قوله** لقوله عليه السلام ليليني منكم اولوا الاحلام والنهي آخر الحديث ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم في المفاتيح الاحلام جمع الحلم وهو السكون والوقار والنهي جمع نهية بالضم وهي العقل اي ليقف العقلاء ذو الوقار قريبا مني ليحفظوا صلوتي ان حصل فيه سهو تخبروني والحظ واحدا منهم خليفتي ان احتجت الى الخليفة وغير ذلك من الامور ثم الذين يلونهم اي ثم من هو ادنى منهم في العلم والعقل وبهذا المعنى كان الحديث بعبارته دليلا على تقديم الافضل فالافضل والاحوج الى اصلاح امر الصلوة فالاحوج وفيه دليل على تقدم صف الرجال على صف النساء لكمالهم في العقل وقصورهن فيه ولما ثبت تقدم الرجال على النساء لابد وان يجعل الصبيان بين الصفين لانهم اقرب بالرجال واشبه بهم فتقدموا على النساء تكميلا لتقدم الرجال بتقدمهم مع من يلتحق بهم ثم قوله عليه السلام ليليني حقه ان يحذف منه الياء لانه على صيغة الامر غير انهم يروونها باثبات الياء وسكونها ووجدناها مثبتة في رسم الخط في ساير الكتب فالظاهر انه غلط من بعض الرواة ولعل المحط الاول اثبتوا الياء في الخط على اصل الكلمة قبل دخول اللام فتداولها السنة الرواة فاثبتوها في اللفظ فاما من نصب الياء فالوجه فيه لو ثبتت الرواية ان يقال اللام متعلقة بمحذوف دل عليه اول الحديث والراوي لم يذكرها اختصارا وفيه تعسف بل ليس بشيء كذا في الميسر وفي العليمي يروى ليليني بحذف الياء وليلي باشباع الكسرة وبفتح الياء مخففة بنون التاكيد **قوله** وان حاذته وهما مشتركان في صلوة فسدت صلوته ان نوى الامام امامتها قلت قوله ان نوى الامام امامتها لم يقع موقعه حيث يدل على ان صلوته على تقدير كونهما مشتركين في الصلوة انما تفسد ان نوى الامام امامتها والا لا تفسد صلوته مع اشتراكهما فيها ومعلوم ان لا اشتراك بدون نية الامام امامتها لا يتصور ~~لانها لا يدخل~~ لانها لا يدخل في صلوة الامام ولا يصير مقتدية به الا اذا نوى امامتها كانه جعل قوله ان نوى الامام امامتها متعلقا بمحذوف اي والاشتراك ثابت ان نوى الامام امامتها **قوله** وجه الاستحسان ما رويناه وانه من المشاهير فجعلت الزيادة به على كتاب

الله ولئن سلم انه من الاحاد فنقول فرض الترتيب من فروض الجماعة والجماعة ما ثبتت الا بالسنة ففروضها وشروطها يثبت بذلك الطريق ايضا بخلاف فروض الصلوة فانها ما ثبتت بخبر الواحد لان الصلوة لما ثبتت فرضيتها به كذا قيل **وفيه بحث** لانه لو كان من فروض الجماعة دون الصلوة لفسدت الجماعة عند عدمها دون الصلوة وحيث يفسد الصلوة علم انها من فروض الصلوة لكن لا مطلقا بل اذا اديت مع الجماعة لا يقال فيه بطلان الجماعة يوجب بطلان الصلوة الا يرى ان المقتدي اذا صار منفردا بطلت صلوته كما لو خرج الامام من المسجد من غير استخلاف فانه يبطل صلوة القوم لان اداء المنفرد يخالف اداء المقتدي لانا نقول بطلان الجماعة انما يوجب بطلان الصلوة في حق المقتدي دون الامام فان القوم اذا انفردوا لا يبطل صلوة الامام والمحاذاة كما يفسد صلوة المقتدي يفسد صلوة الامام ايضا فعلم ان الترتيب من فروض الصلوة **قوله** وهو المخاطب به دونها فان قيل لما كان هو مامورا بالتاخير كانت هي مامورة بالتاخر ضرورة قلنا هذا لانه يتحقق التاخير بلا تاخر وليس كذلك فانه ان تقدم عليها فقد اخرها من غير ان يتاخر ولئن كانت مامورة بالتاخر فذلك بطريق الضمن وهو مامور بالتاخير قصدا فاظهرنا الامر بالتاخير في حقها في الوقوف لاثم لا في فساد الصلوة بالترك ليظهر التفرقة بين الضمني والقصدي لنا في الكافي قلت قد لا يمكنه التاخير بالتقدم عليها ولا يفيد هذا تاخيرها بلا تاخره وذلك ان حاذته بعد ما شرع الرجل في الصلوة فان تقدم عليها بخطوة او خطوتين مع كونه مكروها ربما يتعذر بان لم يكن امامه من الموضع ما يمكنه التخطي كما اذا كان في المحراب او قريب حائط او كان التقدم عليها تقدما على الامام بان كان الرجل محاذيا للامام فجاءت وحاذته ففي هذه الصورة لو اخرها بما يمكنه التاخير من الايماء والاشارة فلم تتاخر وجب ان يفسد صلوتها لا صلوته كما حكي ذلك عن مشايخ العراق على ما ذكر في الذخيرة حيث قال وحكي عن مشايخ العراق صورة يفسد فيها صلوتها لا صلوته وبيانها اذا حاذته بعد ما شرع في صلوته وهذا لان هناك صلوته كترك فرض المقام وانه مامور بتاخير المراة فاذا لم يوخرها فقد ترك فرض المقام فاما المراة فما تركت فرض المقام لانها ما صارت مامورة بالتاخر نصا انما صارت مامورة به اذا وجد التاخير منه واذا كان ... حين شرع الرجل في صلوته فحاذته امكنه التاخير بالتقدم عليها فاذا لم يتقدم فلم يوجد منه التاخير فلم يترك فرض المقام فاما اذا جاءت بعد ما شرع لا يمكنه التاخير بالتقدم عليها خطوة او خطوتين لانه مكروه في الصلوة وانما تاخيرها بالاشارة او نحوها فاذا فعل ذلك فقد وجد منه التاخير فلزمها التاخر فاذا لم تتاخر فقد تركت فرض المقام فتفسد صلوتها وهذه مسئلة عجيبة الى هنا كلامه فالحكم بفساد صلوته دون صلوتها مطلقا مشكل بل الحق هو التفصيل نعم ما ذكر في الذخيرة من التعليل لقوله لانه

يكره في الصلوة مشكل لان الخطوة والخطوتين لا يكره في الصلوة الا لحاجة الا يرى ان النبي
بعد ما رفع راسه من الركوع وهو يصلي بالناس على المنبر نزل من المنبر بخطوتين فسجد في اصل
المنبر ثم عاد حتى فرغ من آخر صلوته واي حاجة اشد من حاجة اصلاح الصلوة فلا يكره
التقدم عليها بخطوة او خطوتين على ان ارتكاب المكروه اولى من ترك فرض التقدم ثم التوفيق
بين الفصلين والنص على ما ذكر يخالف ما عليه ايمة الاصول من ان الثابت بالاشارة كالثابت
بالعبارة في وجوب العمل به وان كان يظهر التفاوت عند المعارضة ولا شك ان الثابت
بالضرورة ثابت بالاشارة فيجب ان يثبت به الفرض كالعبارة قلت قوله فعنه
روايتان في رواية تشترط لانه احتمال الفساد من جهتها فيتوقف على اختياره فان قلت
هو يتمكن من دفع هذا الفساد بتاخيرها اما بالتقدم عليها او بالاشارة او باليد على ما ذكر في المحيط
ان المراة اذا حاذته بعد ما شرع في الصلوة فاخرها بالاشارة او باليد او ما اشبهه فقد وجد
منه التاخير فاذا لم يتاخر فقد ترك فرضا من فروض المقام فتفسد صلوتها لا صلوته
فعلم ان صلوته انما تفسد بتركه فرض التاخير لا بنفس المحاذاة فينبغي ان لا يشترط نيته
امامتها حيث لا يلحقه الفساد باقتدائها بل بتركه التاخير الذي هو فعله بخلاف المقتدي
فانه لا يتمكن من دفع الفساد الذي يلحقه من الامي فلا بد من التزامه اجيب بان الفساد ان كان
يلزمه بترك التاخير فالتاخير انما يلزمه باقتدائها فلا بد من النية لئلا يلزم عليه التاخير بلا
التزامه فيقتضيه فان قلت فيجب ان يشترط نية امامة جماعة الرجال ايضا لان الامام يلزمه
الاستخلاف اذا سبقه الحدث فيشترط نية الامامة لئلا يلزم ذلك بلا التزامه وايضا لو لم يكن خلف
الامام الا صبي فسبقه الحدث فسدت صلوته على الاصح فيجب ان يشترط نية امامة الصبي اذا
اقتدى به وحده حيث يلزمه الفساد باقتدائه عند سبق الحدث فيشترط للنية لئلا يلزم بلا التزامه
اجيب بان لزوم الاستخلاف لمن ام الرجال وفساد الصلوة لمن ام الصبي عند سبق الحدث
من الحوادث النادرة فلم يعتبر على ان الصلوة الامام لا تفسد في مسئلة امامة الصبي على الاصح
قلنا ان منع نعم يكره اذا ام رجلا واحدا فاحدث الامام وخرج من المسجد فالماموم امام وصار
الاول مقتديا بالثاني نوى او لم ينو وينبغي ان لا يصير مقتديا به بلا نيته لئلا يلزمه ترتيب المقام
والفساد من غير التزام وجوابه ان الاول لو لم يجعل مقتديا والمقتدي اماما لفسدت صلوة المقتدي
فيتضرر بالفساد التاخر فوق ما يتضرر الاول بما من لزوم ترتيب المقام وتوهم الفساد عليه فيخفى
فيدفع الضرر الاقوى بتحمل الادنى قوله ان الفساد في الاول لا انم فلا بد من النية لئلا يكون
الفساد بالتزامه فان قلت اذا اقتدى القارئ بالامي تفسد صلوة الامي وان لم ينو

وتقديمها
قوله يتوقف على التزامه فان قلت لما كان
المحاذاة مع الامام تفسد صلوته فالمحاذاة
مع المقتدي ايضا تفسد صلوته وترتب المقام
كما يلزم الامام يلزم غيره من المقتدين فلا التزام
ان وجد من الامام فيشبه قلنا اما منها فلم
يوجد من المقتدي اصلا فلو كان لزوم
شيء من هذا على الالتزام لم يلزم ذلك المقتدي
لعدم الالتزام منه وحيث لزمه علم انه لا يتوقف
على الالتزام الا ان يجعل الاقتداء بالامام التزاما
لما التزمه الامام او يجعل التزام الامام نافذا
على المقتدي بطريق الولاية كالقراءة

امامته وينبغي ان لا يفسد لئلا يلزم الفساد بدون التزامه اجيب بان المفسد هناك هو وجود
القارئ راغبا في الجماعة لا مشاركته مع الامي في الصلوة على ما سيأتيك الاشارة اليه كيف والقارئ
لا يدخل في صلوة الامي ولا يصير شارعا في الصلوة بالاقتداء على الصحيح حتى لو كان في التطوع
لا يلزمه القضاء مع ذلك تفسد صلوة الامي باتفاق الروايات فعلم ان المفسد هو وجود
القارئ راغبا في الجماعة لا دخوله في صلوته ومشاركته معه فيها ووجود القارئ الراغب
فيها يتحقق بتكبيره خلف الامي من غير ان يتوقف على نية الامامة والمحاذاة انما تفسد
عند الاشتراك في الصلوة وهو امر شرعي يحتمل للتوقف على النية فلما يحتمل التوقف عليه وهو
الاشتراك فليس بمفسد وما هو المفسد من وجود القارئ الراغب في الجماعة فلا يحتمله فلا يفيد
اشتراط النية لا لتحقق المفسد وهو وجود القارئ الراغب في الجماعة للقطع بتحققه دونها
ولا لتحقق الاشتراك في الصلوة لانه ليس لمفسد هنا ولان القارئ لا يدخل في صلوة الامي
وان نوى لانعدام اهلية الامامة له واهليته لاقتدائه للقارئ قوله
وفي الثاني محتمل فان قلت فساد صلوة الماموم بالاقتداء ايضا ليس بلازم بل محتمل مع انه
يشترط نية الاقتداء منه اجيب بانه ان كان محتملا فاحتماله اقوى من احتمال فساد صلوة
الامام باقتداء المراة اذ هي غير مختصة بالمحاذاة فالظاهر انها لا تتاذى به والافساد صلوة المقتدي
بناء على فساد صلوة الامام فله وجوه كثيرة لا يمكن التحرز عنها فصار كاللازم على ان فساد
صلوة الماموم ان كان محتملا فحرمة التنفل على الامام لازمة بلا احتمال فيشترط النية
لئلا يلزم عليه هذه الحرمة بلا التزامه قوله وان لا يكون بينهما حائل السترة
بقدر مؤخرة الرحل او حائط بقدر الذراع وعن هذا روي عن ابي يوسف لو قام صف النساء
بحذاء صف الرجال فسدت صلوة رجل واحد بين النساء والرجال وصار ذلك للرجل كسترة
بينهم وبينهن فان قلت لو كان صف تام من النساء خلف الامام وراءهن صفوف
الرجال فسدت صلوة تلك الصفوف كلها فلم يعتبر الصف الاول من الرجال حائلا اجيب
بان الصف الاول من الرجال عند فساد صلوتهم يصير كحائط كبير بين الصفوف الاخر
والامام فيمنع الاقتداء كالحائط الكبير او نقول القياس ان تفسد صلوة صف واحد خلفهن
غير انا قلنا بفساد صلوة جميع الصفوف لقوله عليه السلام من كان بينه وبين الامام نهر
او طريق او صف من النساء ثم هنا شروط اخر اتحاد المكان واتحاد الجهة وكون المراة من
اهل الصلوة وكون المحاذاة حال اداء فعل من افعال الصلوة حتى لو كان الرجال
على الاركان والمراة على الارض او استقبل الرجل في جوف الكعبة الى جهة والمراة

الى جهة اخرى او كانت مجنونة او حاذته في الطريق يذهبان بعد ما سبقهما الحدث ليتوضاء لا تفسد صلوته **قوله** فيراعي جميع ما ورد به النص لان الامر بالتاخر لمراعاة ترتيب المقام الذي هو من حكم الجماعة والجماعة انما يكون اذا كانت الصلوة مشتركة تحريمة واداء والنص ورد في صلوة مطلقة بدليل سياق الحديث وهو قوله عليه السلام خير صفوف الرجال اولها وشرها آخرها وخير صفوف النساء آخرها وشرها اولها اخروهن من حيث اخرهن الله تعالى وهذا لا يمكن في الجنازة لان خير الصفوف فيها اخرها والامر بالتاخير ورد لغيره وهو التحامي عن تشويش الامر على الرجال وهو انما يكون اذا كانت مشتهاة ولم يكن بينهما حايل كذا في بعض الشروح قلت سلمنا ان ترتيب المقام من خواص اجتماع النساء مع الرجال لكن لا نسلم انه من خواص الصلوة بالجماعة لم لا يجب تاخيرهن عن صف الرجال مطلقا في مجلس الصلوة والعلم والتذكير والطعام باطلاق هذا النص وذلك ان الامر بالتاخير اما للمبالغة في سترهن او لنقصانهن في المرتبة فلا تختص بمجلس دون مجلس ثم المراد باول الصفوف اقربها الى الامام وباخرها ابعدها منه والجنايز اذا اجتمعت واراد الامام ان يصلي على الجميع بصلوة واحدة يجعل الرجال مما يلي الامام والصبيان بعده والنساء مما يلي القبلة فلا فرق بين الجنايز وغيرها في الاصطفاف والترتيب على ان المراد بالحديث ما اذا صلى الامام بالرجال والنساء وهو اذا صلى على جنايز بالرجال والنساء كان افضل اول صفوف الرجال واخر صفوف النساء وان كان الافضل في صفوف النساء كان الجنايز آخرها وما ذكر ان الامر ورد لغيره وهو تشويش الامر ففيه نظر لانه لو كان كذلك لفسدت الصلوة مطلقا سواء كانت الصلوة مشتركة اولا وسواء اتحدت الجهة اولا وسواء حاذته حال اداء فعل من افعال الصلوة اولا ثم قيل حيث عبارة عن المكان والمكان الذي يجب تاخيرهن هو مكان الصلوة عند اجتماع الشرايط المذكورة لان غيرها لا يجب بالاجماع وانه ايضا غير تام اذا لا وجه للموافقة مع الخصم عند انعدام هذه الشرايط والمخالفة معه عند وجودها مع انه لا تفرقة في ظاهر النص والاقرب ان يقال الامر بالتاخير لا يتصور الا عند اجتماعهن مع الرجال واختلاف المكان ووجود الحايل ينافيه فاشترط اتحاد المكان وعدم الحايل ثم المتعارف اجتماعهن معهم هو اجتماعهن في الصلوة بالجماعة لعدم حاجتهن الى الاجتماع معهم في غيرها والصرف الى المتعارف احق ثم الصلوة بالجماعة في الغالب يكون مع اتحاد الجهة لانه لا يتصور مع اختلافها الا في الجوف الكعبة وانه نادر بالنسبة الى ساير الامكنة وكذا المراة لا تخرج الى الجماعة غالبا اذا بلغت حدا

الشهوة

لشهوة لانها لا تصلح لاداء الصلوة دونها في الغالب وكذا اجتماعها معه في الطريق يذهبان ليتوضاء في غاية الندرة فلما قدرنا الاجتماع وصرفناه الى المتعارف والغالب جاءت الشروط كلها ثم الظاهر من قوله فيراعي جميع ما ورد به النص ان النص وارد في صفوف النساء اللاتي كانت مستجمعة لجميع هذه الشروط ولو ثبت ذلك فالامر في اشتراط هذه الامور هين **قوله** والشيء لا يتضمن ما هو فوقه **فان قلت** الشيء كما لا يتضمن ما هو فوقه لا يتضمن ما هو مثله ايضا صرح به المصنف في المضاربة حيث قال ولا يضارب لان الشيء لا يتضمن مثله لتساويهما في القوة بخلاف الابضاع والايداع لانه دونه فيجب ان لا يصح الاقتداء الا اذا كان صلوته اقوى من صلوة المقتدي وليس كذلك اجيب بانا جوزنا الاقتداء عند التماثل بالاجماع على ان في تضمن المثل روايتين **قلنا** ان نمنع **قوله** ونحن تركناه بالنص روي عن عايشة رضي الله عنها لما ثقل رسول الله صلى الله عليه وسلم جاء بلال يوذنه بالصلوة فقال مروا ابا بكر ان يصلي بالناس فصلى ابو بكر تلك الايام ثم ان النبي عم وجد في نفسه خفة فقام يهادي بين رجلين ورجلاه يخطان الارض حتى دخل المسجد فلما سمع ابو بكر حسه ذهب يتاخر فاومى اليه رسول الله عليه السلام ان لا يتاخر فجاء حتى جلس عن يسار ابي بكر فكان ابو بكر يصلي قايما وكان رسول الله عليه السلام يصلي قاعدا يقتدي ابو بكر بصلوته والناس والنبي يقتدون بصلوة ابي بكر وفي رواية ابو بكر يسمع التكبير **فان قلت** روي انه عليه السلام قال لا يومن احد بعدي جالسا ولم يرد اقتداء الجالس بالجالس لانه جايز بالاجماع فكان المراد اقتداء القايم بالجالس **اجيب** بان معناه لا يوم احد جالسا بجالس مع القدرة على القيام بدليل ان رسول الله صلى الله عليه وسلم سقط من فرس فجحش شقه الايسر او الايمن فلم يخرج اياما فدخل عليه اصحاب فوجده يصلي قاعدا فافتتحوا الصلوة خلفه قياما فاشار اليهم ان اقعدوا فلما فرغ من صلوة قال انما جعل الامام اماما ليوتم به فلا تختلفوا عليه اذا صلى قايما فصلوا قياما واذا صلى قاعدا فصلوا قعودا اجمعين لا يومن احد بعدي جالسا اي لا يوم جالس بجالس وهو قادر على القيام كما فعلتم فاني كنت مخصوصا به وفي المصابيح قوله فصلوا جلوسا منسوخ بحديث عايشة رضي الله عنها **قوله** ولا يصلي الذي يركع ويسجد خلف المومي لان حال المقتدي اقوى **قلت** ربما يكون حال المومي اقوى من حال الراكع والساجد وذلك بان يقتدي عار يصلي قايما يركع ويسجد بعار يصلي قاعدا يومي ايماء فان صلوة العاري قاعدا بالايماء افضل من صلوته قايما يركع بركوع

قوله وسجود علي ما مر في الكتاب فيجب ان يصح اقتداء الراكع والساجد بالمومي في هذا الوجه
وفيه خلاف زفر رحمه الله لان الايماء خلف فيجوز الاقتداء كالمتيمم والمتوضي والماسح والغاسل
قلنا بان اداء الاركان بالاصل وهو الركوع والسجود اقوى منه بالخلف وهو الايماء اما اداها
مع التيمم والمسح فليس بادنى منه مع التوضي والغسل اذ ضعف الحال في الشرط لا يوجب ضعفا
في المشروط لانه غير مقصود قوله ولا يصلي المفترض خلف المتنفل خلافا للشافعي لحديث
جابر رضي الله عنه قال كان معاذ يصلي مع النبي عليه السلام العشاء ثم يرجع الى قومه
فيصلي بهم العشاء وهي له نافلة قلنا معنى قوله وهي له نافلة اي الصلوة التي صلى مع النبي
عليه السلام له نافلة على ان اهل العلم قد ذكروا بان قوله وهي له نافلة في حديث جابر غير
محفوظ ونقل عن عبد الله بن احمد قال حديث معاذ اخشى ان لا يكون محفوظا لان ابن
عيينة يزيد فيه كلاما لا يقوله احد نعم روي عن جابر بن سمرة ان النبي صلى الله عليه وسلم
كان يصلي بالناس صلوة الظهر في الخوف ببطن نجد فصلى بطايفة ركعتين ثم سلم ثم جاءت
طايفة اخرى فصلى بهم ركعتين ثم سلم وهو دليل على جواز اقتداء المفترض بالمتنفل فالنبي عليه
السلام كان متنفلا بما صلى مع الطايفة الاولى او الثانية وهم كانوا يصلون الفرض وذلك انه عليه
السلام لما سلم على راس الركعتين علمنا انه كان مسافرا قد اقتصر على الركعتين فيقع احد الشفعين
فرضا والاخر نفلا فيلزم اقتداء المفترض بالمتنفل في احدهما فان قلت روي انه عليه
السلام صلى صلوة الخوف بطايفة ركعة ثم ثبت قايما واتموا لانفسهم ثم انصرفوا وجاءت اخرى فصلى
بهم الركعة الثانية ثم ثبت جالسا واتموا لانفسهم ثم سلم بهم فلو كان الاقتداء بالمتنفل جايزا لاتم مع كل
طايفة صلوة ثم يصلي بالاخرى متنفلا ولما توقف في الصلوة الى ان يتم الطايفة الاولى او الاخرى
صلوة من غير ضرورة قلنا يحتمل انه فعل كذلك لينال كل طايفة مع النبي عليه السلام الجماعة
في اداء فرض الوقت فان اقتداء المفترض بالمتنفل ان كان جايزا فهو بالمفترض افضل قوله
وعند الشافعي رح يصح في جميع ذلك الظاهر انه اشارة الى جميع ما تقدم من قوله ولا يصلي الطاهر
الى اخره وعليه يدل كلام صاحب الكافي ولكن ذكر في شرح الحاوي ان اقتداء القاري بالامي
غير جايز لان الامام بصدد تحمل القراة عن الماموم بدليل المسبوق فاذا لم يحسنها لم يصلح للتحمل
قوله وفيه خلاف الشافعي رح لقوله عليه السلام ايما رجل صلى بقوم ثم تذكر جنابة
اعاد ولم يعيدوا وروي انه عليه السلام دخل في صلوة واحرم الناس خلفه ثم ذكر انه اجنب
فاشار اليهم كما انتم ثم خرج فاغتسل وراسه يقطر ولم يامر بالاعادة وروي انه عليه السلام اذا

قال

صلى الامام بقوم وهو على غير وضوء اجزاهم صلوتهم وهو يعيد قلنا هذا كان في بدء الاسلام
ثم نسخ بما روينا وهو قوله عم من ام قوما ظهر الخ ولانه لما تعارض الخبران صرنا الى اثر الصحابة
وهو ما روي ان عمر رضي الله عنه اصابته الجنابة فخفي ذلك عليه حتى صلى ثم تذكر فامر مناديا
ينادي في المدينة الا ان امير المومنين صلى وهو جنب فمن صلى خلفه فليعد الصلوة ولانه لما تعارض
الاخبار فالاحتياط في وجوب الاعادة قوله بناء على ما تقدم ان الاقتداء عنده على
سبيل الموافقة دون التضمن قلت لو كان الاقتداء عنده الاداء على سبيل الموافقة دون التضمن
وجب ان لا تفسد صلوة الماموم بفساد صلوة الامام سواء كان الماموم منسوبا الى التقصير بعدم
التحفظ كما اذا عرف حدث الامام ولم يتفرقا ولم يتطهر ثم تنبه واقتدى به او لم يكن بان اقتدى
ثم بان حدثه بعد الفراغ من الصلوة وايضا يبطل صلوة الماموم عند الشافعي اذا اقتدى بمن
ظن مسلما فبان كافرا او ظن قاريا فبان اميا وكذا يبطل صلوته عنده اذا اقتدى بمن اعتقد
بطلان صلوته كما اذا اقتدى شافعي بحنفي علمه ترك شرطا كالوضوء من مس الفرج او ركنا كالاعتدال
مع الطمانينة وبالجملة ان صلوة الامام اذا كانت فاسدة باعتقاده او باعتقاد الماموم
فسدت صلوة المقتدي عند الشافعي رح ايضا غير انه لا يقول بفساد صلوة الماموم عند
فساد صلوة الامام بسبب لا يتيسر الوقوف عليه ككونه محدثا لانه لا امر بالوقوف عليه
ثم الامام باعادة الصلوة عند تبين خلافه لا تخلوا عن نوع حرج وهو منتف قوله
وذلك في الجواز والفساد فان قلت اذا ام رجلا في الظهر يوم الجمعة تفسد صلوة
دون المقتدي وهذا يناقض التضمن جوازا وفسادا قلنا المفسد فيه اعترض بعد ما استحكم
صحته بالفراغ ومثل هذا لا يتعدى الى المقتدي كما اذا ارتد الامام بعد ما صلى وكما اذا سلم
الامام وعليه سجدة التلاوة فتذكر في مكانه بعد ما تفرق القوم فانه يسجد التلاوة ويقعد
قدر التشهد فان سجد التلاوة ولم يقعد فسدت صلوته لارتفاض القعدة ولا يفسد صلوة القوم
لانقطاع المتابعة قوله يكون قراته قراة له وهذا من اعتبار القدرة لا لقدرة غيره لانه
بالاقتداء يجعل صلوته بقراة وهو قادر على الاقتداء بنفسه قوله ولا تقدير في حق الامي
لانعدام الاهلية فان قلت يجعل قراة الامام قراة في حق الامي تقديرا مع انعدام اهليته قلنا
قراة الامام نفذت على المقتدي بطريق الولاية ومن ضرورتها حجر المولى عليه فلما وجب
حجر من هو اهل للولاية تحقيقا للولاية لان تثبت الولاية على من ليس باهل لها اولى كذا في
الكافي قوله فصلوتهم فاسدة عند ابي حنيفة رح سواء علم الامام ان خلفه قاريا
او لم يعلم لان القراة فرض فلا تختلف بين العلم والجهل كما لو ترك القراة ناسيا او قيل اذا

لم يعلم لا يفسد صلوته وفي ظاهر الرواية لا فضل ولكنه يشكل بالمسافر اذا نسي الماء في رحله
وصلي بالتيمم اجزاه عند ابيحنيفة ومحمد رح لانه لا تكليف بلا قدرة ولا قدرة بلا علم ولا علم مع
النسيان كما ذا لم يخاطب صار وجوده كعدمه فلما صححنا القدرة علي جعل الصلوة بقراة بالاقتداء
لا يكون بلا علم ولا علم مع الجهل فوجب ان لا يخاطب به كالمسافر بخلاف القاري اذا نسي القراة
لانه نسي ما لا ينسي فلا يعتبر كما لو نسي المسافر الماء المعلق علي عنقه وصلي بالتيمم فانه لا يجوز
علي ان القراة ركن في حق القاري وترك الركن ناسيا او عامدا يفسد الصلوة اما غير القادر علي
القراة فالقراة ليست بركن في حقه والقدرة لا تثبت بدون العلم فلا يخاطب بها اما القادر فيخاطب
بها فرطا الا ان يقال وجود القاري فيما بين المصلين غالب فيكون كالامي مقصرا في ترك البحث و
التفحص عن حال المقتدي فلا يعذر في هذا الجهل بخلاف المسافر فان رحله ليس معه بمحل للماء
الذي يكفي للوضوء غالبا فلا يكون مقصرا فيكون معذورا حتي لو ترك الثوب وصلي عاريا لم يجز للمسافر
العاجز عن ثوب يستر عورته وكان مقصرا في نيابته **قوله** وقال صلوة
الامام ومن لا يقرأ تامة لانه معذور ام قوما معذورين وغير معذورين فصار كما اذا ام القاري
عراة ولابسين والمومي الموميين وغيرهم وصاحب الجرح السائل للجريحين والاصحاء ذكر في
الذخيرة ان الامي اذا ام قوما قارين فصلوة الكل فاسدة بلا خلاف واذا ام اميين وقارين
فصلوة الكل فاسدة عند ابي حنيفة رح وعند ابي يوسف ومحمد رح صلوة الامام والاميين
جائزة وصلوة القارين فاسدة هذا لفظه فهو لا يفرق بين الامثلة للقارين فقط والامثلة للاميين
والقارين جميعا وهما فرقا فيقولان بفساد صلوة الكل اذا ام القارين فقط وبفساد صلوة القارين
دون غيرهم اذا ام الاميين والقارين ووجه الفرق صعب **قوله** ان كان المتوكل
فرض القراة الخ **فان قلت** هذا اعتبار لقدرة الغير وهو خلاف مذهبه قلنا بل هذا
اعتبار لقدرته لانه بالاقتداء كما في الكافي **قلت** لا نسلم ان قدرة الاقتداء قدرة بالذات
كيف ولا بناء علي وجدان القاري وشروعه في الصلوة فصار كقدرة الامي علي السعي عند
وجدان قائد يقوده الي الجامع وهي غير معتبرة عنده فكذا قدرة الاقتداء ولو سلم فلا يخفي ان
صلوة الامي المقتدي بقراة بعد قراة الامام لا بمجرد الاقتداء الذي هو فعله فكان القدرة علي جعل
الصلوة بالقراة بها علي قراة الامام وهي قدرة بالغير علي ان الامي القادر علي الاقتداء بالقاري
كالقادر علي تعلم القراة والقدرة علي التعلم لا يفسد الصلوة فكذا القدرة علي الاقتداء يوضحه
ان الاقتداء لا يجعل الصلوة بقراة الا بعد ان قرأ الامام كالتعلم لا يجعلها بقراة الا بعد ان قرأ فلا فرق
الا من حيث ان الاقتداء يجعله قاريا حكما بعد ان قرأ الامام والتعلم يجعله قاريا حقيقة بعد ان قرأ

بنفسه لكن القدرة علي التعلم لا يفسد فكذا القدرة علي الاقتداء فالظاهر ان اباحنيفة رضي الله عنه
انما لا يعتبر القدرة بالغير فيما يسقط بالاعذار كالجمعة فانها تسقط بعذر السفر والمرض عندنا وباعذار
آخر ايضا عند الشافعي رحمه الله فيصلح العجز بالذات عذرا مسقطا فيها بخلاف القراة في الصلوة
فانها لا يسقط بشيء من الاعذار فلا يعتبر العجز مع القدرة بالغير عذرا فيه وقد اجيب في بعض الحواشي
بان اباحنيفة لم يعتبر القدرة بالغير اذا كان يتعلق باختيار العاجز كالعمي اما العجز عن القراة فهو اختياري
لانه مع القدرة بالغير عذرا علي تحصيلها ترك تحصيلها فيجعل قادرا حكما لتقصيره هذا لفظه وهو منقوض بما
اذا ام الاخرس خرسا وقارين فانه يفسد صلوة الكل عند ابي حنيفة ايضا بالعلة المذكورة مع ان الاخرس
غير مقصر في تحصيل القراة **قوله** لانه لم يظهر منهم رغبة وتحقيقه ان الامي عند وجود القاري
قادر علي القراة من وجه دون وجه لانه قادر بالغير عاجز بالذات علي ما حققناه ثم اذا وجد
منهم رغبة في الجماعة يترجح جانب القدرة علي جانب العجز فيعتبر قادرا مخاطبا بجعل صلوته بقراة
اما اذا لم يوجد منهم رغبة فيها فلا يترجح جانب القدرة ظاهرا فيعتبر عاجزا والعجز ينافي الخطاب
والله اعلم **باب الحدث في الصلوة قوله** ولنا قوله عليه السلام من قاء او رعف الحديث
فان قلت هذا الحديث معارض بما روي عن علي بن طلق قال قال رسول الله صلي الله عليه وسلم
اذا فسي احدكم في الصلوة فلينصرف وليتوضا وليعد الصلوة ولما تعارضت الاخبار وجب الرجوع
الي القياس وهو موجب الاستقبال علي ما بينا اجيب بان التوفيق مقدم علي التساقط
ونحن نوفق بين الحديثين فيحمل الاول علي سبق الحدث من غير تعمد والثاني علي صورة
التعمد **قوله** وقال عليه السلام اذا صلي احدكم فقاء او رعف فليضع يده علي فمه
وليقدم من لم يسبق بشيء قلت هذا القدر من هذا الحديث يصلح دليلا علي قوله استخلف
لا علي قوله توضا وبني حيث لا يدل علي جواز البناء وعدم فساد صلوة الامام كما هو المتنازع
فيه بيننا وبينه انما يدل علي صحة الاستخلاف والخصم لا يخالفنا فيه الا ان يقال صحة الاستخلاف
يدل علي بقاء صلوة الامام اذ لو فسدت لفسدت صلوة القوم ايضا علي ما حققناه من ان صلوة
الامام يتضمن صلوة المقتدي جوازا وفسادا لقوله عليه السلام الامام ضامن فلا يقبل الاستخلاف
فيكون دليلا علي المجموع وحجة علي الخصم ثم الاولي هو ان يذكر هذا الحديث باخره وهو قوله
عليه السلام اذا صلي احدكم فقاء او رعف فليضع يده علي فمه وليقدم من لم يسبق بشيء من
صلوته ولينصرف وليتوضا وليبن علي صلوته ما لم يتكلم هكذا ذكر هذا الحديث هنا في الكافي فكان
المصنف رح لم يذكر تمة الحديث لشهرته او قصد الاستدلال علي نحو ما ذكرنا او جعله دليلا علي
بعض المدعي لا علي المتنازع **قوله** والاستيناف افضل فان قلت فيه ابطال

العمل قلت نعم ولكن لا الكال فان لا اداء من غير شبهة الكمل منه مع الشبهة والقطع لا الكمال ابطال صورة تغير معنى **قوله** وان كان استخلف فسد لانه عمل كثير من غير عذر ولو استخلف القوم فسدت صلاتهم لا صلوة الامام **فان قلت** استخلف بقصد الاصلاح لان خروج الامام من المسجد بلا استخلاف يبطل الصلوة على القوم فيجب ان يلحق بحقيقة الاصلاح كالمشي والانحراف اجيب بان الاستخلاف في غير موضعه مناف كالخروج من المسجد وانما يحمل عند العذر ولم يوجد وقصد الاصلاح انما يلحق بحقيقته اذا لم يوجد المفسد حكما كالمشي والانحراف قبل خروج من المسجد فانه ما دام فيه يجعل قائما في مكانه كانه لم يزل عن مكانه والانحراف تبع للمشي والتجاوز عن مكانه فاذا كان كالقائم في مكانه جعل كانه لم ينحرف والاستخلاف وجد حقيقة وحكما وهو مناف للصلوة بغير عذر فيفسد كالخروج من المسجد ثم المصنف حكم بفساد الصلوة عند الاستخلاف في هذه الصورة مطلقا وذكر في الذخيرة امام توهم انه رعف فاستخلف فقبل ان يخرج من المسجد ظهر انه كان ماء قال الشيخ ابو بكر لو كان الخليفة ادى ركنا لم يجز للامام ان ياخذ الامامة مرة ثانية لكنه يقتدي بالخليفة وان لم يؤد ركنا لكنه قام في المحراب قال ابو حنيفة وابو يوسف رحمهما الله له ان ياخذ الامامة مرة اخرى وقال محمد رح لا يجوز وفي متفرقات ابي جعفر ظن الامام انه احدث فاستخلف ثم تبين له قبل ان يخرج من المسجد انه لم يحدث ان كان لم يات بالركوع جازت صلوتهم وان اتى به فسدت قال الشيخ الامام وفي رواية محمد بن سماعة عن محمد اذا قام مقام الامام فسدت صلوتهم وان لم يات بركن واذا لم يقم جازت صلوتهم وكان الشيخ يفتي بهذا هذا كلامه ثم تعليل المصنف بقوله لانه عمل كثير محل تامل اذ الاستخلاف يحصل بالاشارة ونحوها وانه عمل يسير على ما لا يخفى على انه اشار فيما بعد الى ان الاستخلاف بنفسه ليس بمفسد وسنذكره من بعد **قوله** قيل الاصل فيه انما قال قيل لان بعض مشايخنا قال ليست هذه المسايل بنية على هذا الاصل لان الخروج من الصلوة قد يكون بمعصية والمعصية لا يتصف بالوجوب بل الفساد عله باعتبار ان التحريمة باقية عند فراغه من التشهد فاعتراض هذه الاشياء في هذه الحالة كاعتراضها في خلال الصلوة ولكنا نقول الخروج واجب عليه وهو من حيث هو لا يتصف بالمعصية فالكذب مثلا من حيث انه سبب لخروجه من الصلوة ليس بمعصية **قوله** ان الخروج عن الصلوة بصنع المصلي فرض عند ابي حنيفة رحمه الله فان قلت اذا حاذته المراة في هذه الحالة يتم صلوته بالاتفاق ولا صنع منه اجيب بان المحاذاة ان كان ليس بصنع منه فترك التاخر الذي يفترض عليه عند المحاذاة صنع منه يواخذ به ويفسد به الصلوة عليه فصار كالقهقهة فان قلت التاخر عند المحاذاة فرض لا يصلح منهما لما لو ترك السجدة او القعدة اجيب بان التاخر ليس من فروض الصلوة واجزائها كالسجدة والقعدة حتى يبطل

وترك الفرض

جميع الاجزاء

الصلوة بتركه انما هو فرض جزء لا فيه المحاذاة فتركه يفسد ذلك الجزء ولا يفسد لانا جعلناه شرطا ضرورة كامر به ونحن امرنا بالتاخير الا في الجزء الذي حاذته فلا يكون شرطا الا لذلك الجزء اذ لا دليل على اشتراطه لجميع الاجزاء ~~ان ذلك الجزء ولا يفسد جميع الصلوة~~ وافسد جزء من الصلوة قبل ان يتم اجزاءها يمنع بناء الاجزاء الاخر عليه فيفسد جميع الصلوة ضرورة فاما بعدما قعد قدر التشهد فيوجب الخروج عن الصلوة لعدم الحاجة الى بناء جزء آخر فصار كما لو قهقه في هذه الحالة وبالجملة ان ما هو من اجزاء الصلوة كالسجدة او شرط جميع اجزائها كالتحريمة والقعدة الاخيرة فتركه يبطل الصلوة فاما ما هو شرط كل جزء على حدة كاستقبال القبلة وستر العورة او شرط جزء خاص كالتاخر فتركه يفسد ذلك الجزء على خاصة غير انه ان بقي شيء من اجزائها يمنع البناء فيجب الاستقبال ضرورة ولا تتم صلوته او نقول الصنع من المصلي يراد لحاجته الخروج عن الصلوة لا لعينه فمتى خرج منها بامر آخر كالمحاذاة سقط عنه الصنع كما يسقط السعي الى الجمعة اذا حمل اليها او كان في المسجد والله اعلم **وقد اجيب** في الشرح بوجهين احدهما ان المحاذاة صنع من جهة لان المفاعلة يقتضي الفعل من الجانبين وكان الفعل موجودا منه كوجوده منها والثاني ان وجود الصنع من غير المصلي اذا كان عن ذي اختيار وقد اتصل ذلك الفعل بالمصلي جعل كانه فعل منه الا يرى ان المراة اذا لمسها زوجها بشهوة او قبلها وهي تصلي يفسد صلوتها فكذا في المحاذاة **قوله** ولابي حنيفة انه لا يمكنه اداء الصلوة الاخرى الا بالخروج من هذه وما لا يتوصل الى الفرض الا به يكون فرضا والاوضح في التعليل من قبل ابي حنيفة ان نقول ان اتمام الصلوة واجب اذا اتمامها وهي واجبة فكذا اتمامها وانهاؤها انما يكون بما يضادها اذ الشيء انما ينتهي بما ينافيه كالليل ينتهي بالنهار والسواد بالبياض وتعليل المصنف لا يخلو عن نوع اشتباه اذ للخصم ان يقول لا نسلم ان التمكن من الصلوة الاخرى يتوقف على الخروج من حرمة هذه بل الفراغ من اجزائها يكفي لتمكنه من اداء غيرها لظهور انه متى فرغ من اجزاء هذه تمكن من اداء غيرها لا سيما عند من يقول ان من تحرم للفرض جاز له ان يؤدي بتلك التحريمة فرضا آخر وايضا لما كان الخروج من وسائل صلوة اخرى لزم ان يكون شرطا لتلك الصلوة لا ان يكون من فرائض هذه وايضا يلزم من ذلك ان لا يفترض الخروج الا عند افتراض فرض آخر عليه فمن لا فرض عليه في الحال وجب ان لا يفرض عليه الخروج بصنعه وهو فرض مطلقا وجوابه ان الخروج بصنعه ايضا ليس بواجب في الحال حتى لو اخذ عنه الى ان افترض عليه الشروع في صلوة جاز **قوله** اي قاربت التمام كما قال من وقف بعرفة فقد تم حجه وقد بقي عليه طواف الزيارة وهو فرض

وانما حملناه علي هذا بدلالة النص والاجماع لان اتمام الصلوة واجب بالنص والاجماع واتمامها
باتيانها وابانها لا بضادها **فان قلت** اخر الحديث اعني قوله عليه السلام
ان شيت ان تقعد فاقعد يرد هذا التاويل **اجيب** بان قوله ان شيت الي
اخره كناية عن عدم لزوم فعل خاص عليه اي اذا قلت هذا وفعلت هذا فقد قاربت الصلوة
التمام ولم يبق عليك فعل خاص توخذ باتيانه بل عليك ان تفعل ما شيت ثم الخصم ان
يقول ان اريد ان المال ذات الصلوة لا يكون الا بما يضادها فالصلوة محدودة شرعا باشياء
معدودة وكل ما هو محدود فنهايتها بحدودها لا بما يضادها اعتبرها بالمحدود الحسي كالحيوانات
والجمادات وان اريد ان انتهاء وجود الصلوة بما يضاده فنهاية وجود كل شي بطريان العدم
عليه كنهاية وجود الجوهر والاعراض المتزايلة فيكون نهاية وجود الصلوة بطريان العدم عليه
بعد وجودها لا بفعل اخر ينافيها فانها تنعدم كما توجد لانها اعراض لا تبقي وان اريد ان انتهاها
تحريما بما يضادها فلا نزاع فيه لكن توقف انها التحريمة علي ما ينافيه لا يستلزم توقف الصلوة
عليه فان الصلوة غير التحريمة ولهذا ليست من اجزايها بل من شرايطها علي ما مر **قوله**
والاستخلاف ليس بمفسد اذ يحصل بالاشارة ونحوها فلا تحصل الخروج باعتباره ولهذا لو استخلف
قاريا لم يفسد كذا في الكافي وقد يشكل بما مضي من قوله وان كان استخلف فسد لانه عمل كثير
وهو تصريح بان الاستخلاف مفسد غير انه يتحمل عند العذر للضرورة ولا ضرورة الي استخلاف من
هو ليس باهل له فيكون مفسدا وجوابه ان في كون الاستخلاف مفسدا كلام فيما بينهم فما اشار اليه
من كونه مفسدا فهو علي اختيار من يجعله مفسدا وما ذكر هنا فهو علي قول من لا يجعله كذلك
والعذر علي قول من لم يجعله مفسدا فيما اذا ظن الامام المخاط رعافا فاستخلف حيث تفسد
صلوته وصلوة القوم خرج من المسجد اولا ان الفسد هناك ليس الاستخلاف بل لا قلايم
بمن هو في محل الاقتداء وهو المقتدي والاقتداء يفسد الصلوة علي ان الاستخلاف في مسلة
الظن ليس بمفسد في بعض الروايات علي ما ذكرنا من الذخيرة قلنا ان يمنع انقول معناه ان
الاستخلاف في موضع الحاجة اليه غير مفسد حتي يجوز في حق القاري والاستخلاف هنا في موضع
الحاجة فلا يكون مفسدا بل الفساد ضرورة حكم شرعي فما هو من صيغة ليس بمفسد وما هو مفسد فليس
بصيغة نعم قد يشكل بما اذا استخلف امراة وقد سبقه حدث وخلفه رجال ونساء حيث يفسد صلوته
وصلوة القوم لاشتغاله باستخلاف من لا يصلح خليفة له فيفسد صلوته وصلوة القوم كذا في الكافي فلو
لم يكن استخلاف من لا يصلح الا مفسدا بل كان الفساد لعدم صلاحية الامامة وجب ان لا يفسد
صلوة الامام في هذه المسلة بالاستخلاف حتي تفسد صلوة القوم بل تفسد صلوة من لا يصلح المراة للامامة

وهم الرجال خاصة كما هو مذهب زفر رحمه الله **قوله** وفي حقهم بعد تمام اركانها انما
ابو جود ما يفسد الجزء الاخيرة من غير استناد الفساد الي اول الصلوة وفي مسايل الاثنا عشرية لا يوجد
من المفسد الا مفسده لما من الاصل واما مفسد لوصف الفرضية لا لاصل الصلوة كطلوع الشمس فلا يخرج
به عن حرمتها واذا وجد الخروج هنا بفساد الجزء الذي لا فيه القهقهة او الحدث العمد لفية موية الصنع
فسقط عنه ذلك **قوله** وهو عدم صلاحيته للامامة لكونه انتيا كما في هذه المسلة او لكونه مقتديا
غير خارج عن حيز الاقتداء الي فعل الامامة كما في المسلة التي سبقت **قوله**
اجزاه وقد يقال يجب ان لا يجوز لورود الامر بتقديم المدرك في قوله عليه السلام وليقدم من لم
يسبق بشي الا ان يحمل علي الاستحباب بدلالة ان تقديم المسبوق جايز بالاجماع كالمدرك وبدلالة
هذا النص ايضا لان الاستخلاف شرع لاصلاح الصلوة واتمامها والمسبوق في هذا المدرك لا انه ايضا يقدر
علي اتمام صلوة الامام غير انه يحتاج الي استخلاف غيره للتسليم والمدرك لا يحتاج وكان افضل قوله
لان تمام الركن بالانتقال فان قيل السجدة يتم بالوضع عند ابي يوسف قلنا التمام علي نوعين تمام
من حيث الماهية وتمام مخرج عن العهدة فان من حلف لا يصلي فقام وقرا وركع وسجد حيث اولا يصوم
فصام ساعة حنث لوجود التمام ماهية وان لم يتم تماما مخرجا عن العهدة كذا في الكافي **وفيه**
بحث لما سياتي فيه من تعليل ابي يوسف رح بقوله ان السجود عبارة عن الانخفاض
قد حصل بمجرد الوضع فمن شرط الرفع فقد زاده علي النص بالراي فهذا يشعر بان الخروج عن عهدة
السجدة يحصل بمجرد الوضع عند ابي يوسف رحمه الله وان لم ينقل منه ضرورة ان الماموره هو الوضع
والاتيان بالمامور به يوجب الخروج عن العهدة وايضا لو كان تمام السجدة من حيث الخروج عن العهدة
بالانتقال عند ابي يوسف رح لما بطلت الصلوة بمجرد الوضع فيما اذا سهي عن القعدة وقام الي الخامسة
اذ الخروج عن الفرض انما يتحكم بتمام الركعة الخامسة وهي علي هذا لم تكن تامة عنده ايضا اذ تمامها
بتمام اركانها المامور بها ولم يتم بعد فالظاهر ان التعليل بقوله لان تمام الركن بالانتقال بناء علي
قول محمد رحمه الله والتخريج علي قول ابي يوسف ان السجدة وان تمت فالانتقال مع الطهارة
فرض عليه حتي لا يمكن من اداء ركن اخر الا به والا يتوصل الي الفرض الا به يكون فرضا ولم يوجد
مع الطهارة فلا يعتبر فيجب الانتقال مع الطهارة ولا يمكن الا بالعود الي ما كان فيه فيجب العود
اليه ضرورة والله اعلم **قوله** وهذا بيان الاولي وهذا يخالف رواية الذخيرة وقد
ذكرنا عند قوله والترتيب فيما شرع مكررا فعليك **قوله** ليقع الافعال مرتبة بالقدر الممكن
فان قلت الترتيب فيما شرع مكررا في كل ركعة واجب فينبغي ان يجب اعادة الركوع لرعاية الترتيب
الواجب اجيب بان الترتيب وان كان واجبا فرعاية الواجب انما يجب اذا امكن وقد عجز عنه

متى اخره عن محله أو حيث التقريب من موضع باعادة ما مر في محل الرفض من الركوع والسجود
الذي تذكر فيه لانه قبل ان يتم في محل الرفض فلو كان قادرا على رعاية الترتيب من كل وجه وجب ولو
كان عاجزا من كل وجه لم يستحب ايضا فلما كان عاجزا من وجه قادرا من وجه قلنا بان الافضل مولم
يعيد **فان قلت** الترتيب يسقط بعذر النسيان كما بين الغاية والوقتية **قلت** نعم ولكن
يسقط في حق ما تم اداؤه وخرج منه اما ما تذكر فيه قبل ان يخرج عنه فلا كتذكر الفائتة قبل ان يخرج مهمه
من الوقتية ولو بعد ما قعد قدر التشهد على ان الترتيب بين ما تحريمة ثم عندهم لا يسقط بعذر النسيان فلا هذا

باب ما يفسد الصلوة وما يكره فيها **قوله**

ومفزعه الحديث المعروف
وهو قوله عليه السلام رفع عن امتي الخطاء والنسيان وما استكرهوا عليه والمراد رفع الحكم لوجود
الكل حاو هي الحكم يشتمل الدنيوي من الصحة والفساد والاخروي فيتناولهما جميعا **قوله**
ولنا قوله عليه السلام ان صلوتنا هذه لا يصلح فيه شيء من كلام الناس انما هي اي اعلى كلاميا التسبيح
والتهليل وقراة القران والمحكم في الباب حديث عبد الله بن مسعود قال كنا نسلم على النبي عم
قبل ان ناتي ارض الحبشة فيرد علينا فلما رجعنا رجعنا من ارض الحبشة اتيته فوجدته يصلي فسلمت
عليه فلم يرد علي حتى اذا قضى صلوته قال ان الله يحدث من امره ما يشاء وان مما احدث ان لا
يتكلموا في الصلوة فرد علي السلام وقال انما الصلوة لقراة القران وذكر الله واذا كنت فيها فليكن
ذلك شانك وما روي عنه عليه السلام انه قال من قاء او رعف في صلوته فلينصرف وليتوضأ وليبن
على صلوته ما لم يتكلم ففيه اشارة الى ان التكلم مفسد والا لم يكن مانعا عن البناء **فان قلت**
النبي انما يفسد ما ينافي فرضا من فروضه ركنا او شرطا والكلام لا ينافي شيئا من فرايض الصلوة **قلت**
بل ينافي لان التكلم لما حرم في الصلوة صار ترك التكلم والسكوت عن كلام الناس فرضا فيها فاذا تكلم
فقد ترك فرضا من فرايضها **فان قلت** ما جاء في تحريم الكلام في الصلوة من اخبار الاحاد
والفرضية لا تثبت بخبر الواحد قلت ما جاء فيه فقد تلقته الامة بالقبول حتى قال الشافعي بتحريمه وكون
العمل منه مفسدا فكان كالمشهور فيثبت به الفرضية العلمية **قوله** وما رواه محمول على
رفع الاثم توفيقا بين الحديثين وفيه بحث لانهم صرحوا بتحقق الاثم في الخطاء فقد ذكر المصنف في الجنايات
قالوا المراد اي من قولهم لا اثم فيه اي في القتل الخطاء اثم القتل العمد في نفسه فلا يعري عن الاثم
من حيث ترك العزيمة والمبالغة في التثبت اذ شرع الكفارة يوذن بهذا المعنى لانها كاسمها ستارة ولا ستر
بلا اثم وكذا صرحوا باثم المكره على الزنا والقتل اذ الاذى او قتل الا ان يقال الكلام فيما صدر من المكلف
خطاء وذلك هو القتل ولا اثم فيه انما الاثم في ترك التثبت وسوفيه عليك على ان كلام المصنف
من قوله قالوا يشعر بالاخلاف في لحوق الاثم في قتل الخطاء قلنا ان يمنع وقوله اذ شرع الكفارة

يوذن بهذا المعنى

يوذن بهذا المعنى قلنا شرعت الكفارة في حنث المجنون ولا اثم فيه اصلا واما قوله وما استكرهوا
عليه فليس على عمومه بالاجماع فانه لو اكره على قتل غيره فقتله يأثم عندنا ويقتص عنه فيحمل
على ما اذا كان المكراه مما رخص له فلام على الفعل كاتلاف مال الغير وافساد الصوم ثم يحمل
على نفي الحكم الاخروي توفيقا بين الاحاديث وفي الكافي ومرويا محمول على رفع الاثم اذ الحكم
ثبت اقتضاء والمقتضي لا عموم له وحكم الاخرة مراد اجماعا فلم يبق حكم الدنيا مرادا وعليه يحمل قوله
تعالى وليس عليكم جناح فيما اخطاتم به **وفيه بحث** اذ لا نسلم انه من باب
الاقتضاء بل من باب الحذف لتغير النسبة عند تقديره او من باب المجاز على ما صرح به بعض
الحذاق من اصحابنا وكل من المحذوف والمجاز يحتمل العموم وجوابه ان ما ذكر من الفرق
بين المقتضي والمحذوف من حيث ان النسبة اذا تغيرت عند التصريح بالمقدر فهو محذوف والا
فمقتضي وان المحذوف يحتمل العموم دون المقتضي فذلك اختيار الامام فخر الاسلام رحمه
الله ومن تبعه فاما القاضي الامام ابو زيد والقاضي الامام ابو جعفر محمد بن الحسين ومن
تبعهما فلم يفرقوا بين المحذوف والمقتضي وجعلوا الحكم في الحديث مقتضى واسقطوا عمومه لذلك
فما ذكر في الكافي فهو على اختيار القاضي فلا يرد عليه الفرق الذي ذكره فخر الاسلام من
تغير النسبة في المحذوف وعدمه في المقتضي وعموم المحذوف دون المقتضي **فان قلت**
قال عليه السلام في صلوة الكسوف اف اف الم تعدني ان لا تعذبهم وانا فيهم وحديث ذي
اليدين معروف وكل ذلك يدل على جواز الكلام في الصلوة اجيب بانه محمول على
ما قبل تحريم الكلام فانه كان مباحا ثم نسخ على ما ذكرنا **فان قلت** ان معاوية ابن الحكم
تكلم في الصلوة خلف النبي صلى الله عليه وسلم فلما فرغ من صلوته دعاه فقال ان صلوتنا هذه لا
يصلح فيها شيء من كلام الناس ولم يامره بالاعادة ولو كان الكلام مفسدا لامره بها اجيب بان الكلام قد
كان مباحا ثم انتسخ والنسخ لا يثبت في حق المكلف الا ببلوغ الناسخ اياه ولم يبلغ الناسخ معاوية حين
تكلم في الصلوة وانما بلغه بعد الفراغ منها فكان الكلام مباحا له قبل تعليم النبي عليه السلام او قبل
ان يعلم من القوم الذين رموه بابصارهم انه قد صار حراما فلا يكون مفسدا في حقه فلذلك لم يامره
بالاعادة **قوله** ينبغي ان يفسد انما قال ينبغي لما فيه من اختلاف المشايخ واكثرهم على
انه لو تنحنح لتحسين الصوت فجعل به حروف لا يفسد الصلوة لان تحسين الصوت جعل من القراة وان لم يكن
في الاصل قراة **قوله** بخلاف ما اذا قال العاطس والسامع الحمد لله لما روي رفاعة بن رافع قال
صليت خلف رسول الله صلى الله عليه وسلم فعطست فقلت الحمد لله حمدا كثيرا طيبا طيبا مباركا فيه مباركا عليه
كما يحب ربنا ويرضى فلما صلى النبي صم قال من المتكلم قال رفاعة انا يا رسول الله فقال والذي نفسي

قوله على ما قالوا اشارة الى الاختلاف
فيه لقد ابتدرها بضعة وثلثون ملكا ايهم يصعد بها **قوله**
فقد روي عن ابي حنيفة رح في العاطس يحمد الله في نفسه ولا يحرك لسانه ولو حرك يفسد صلوته
ولو كان في الطهر انتقل الى ابن لاخري ففتح يفسد صلوة الفاتح ويفسد صلوة الامام لو اخذ بقوله والصحيح انه
لا يفسد صلوته ولا صلوة الامام لما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم قرا في صلوة سورة المؤمنين فانتهى
ثم فلم فتح اخبرته قال الم يكن فيكم ابي قال نعم قال هلا فتحت علي فقال ظننت انها نسخت فقال عليه
السلام لو نسخت لاخبرتكم وقوله لوجود التلقن من غير ضرورة تعليل بمقابلة النص **قوله**
واذا قرا الامام من المصحف فسدت صلوته سواء قرا قليلا او كثيرا وبعضهم شرط مقدار آية وبعضهم مقدار
الفاتحة وقال بعضهم اذا كان حافظا للقرآن ونظر في المصحف وقرا جازت صلوته لان هذه القراءة
مضافة الى حفظه لا الى تلقنه من المصحف وكان الامام محمد بن الفضل يقول اجمعنا على ان الرجل
اذا امكنه ان يقرا من المصحف لا عن ظهر القلب اذا صلى بغير قراءة يجزي فلولا ان القراءة من
المصحف يفسد الصلوة لما ابيح الصلوة بغير قراءة الا انهم لا يسلمون هذا كذا في مبسوط شيخ الاسلام **قوله**
لان التسليم كلام معنى حتى لو صافح بنية السلام تفسد صلوته وقد تحتاج الى الفرق بين رد السلام باليد وبين
السلام بالمصافحة من حيث ان الاول مكروه والثاني مفسد مع ان كلا منهما كلام معنى والفرق ان دلالة
المصافحة على السلام اظهر من دلالة الاشارة باليد على رده لمزيد اختصاص المصافحة بالسلام لانها سنة
بعد السلام ويكون غالبا بعده فجعل كالتسليم من كل وجه واما الاشارة باليد فلا اختصاص لها برد السلام
فجعل ردا من وجه دون وجه فقلنا بان المصافحة بنية السلام يفسد والاشارة باليد بنية الرد يكره
فان قلت قال ابن عمر قلت لبلال كيف كان النبي صلى الله عليه وسلم يرد عليهم حين
كانوا يسلمون عليه وهو في الصلوة قال كان يشير بيده ففيه دليل على ان رد السلام باليد ليس بمكروه
اجيب بحمله على ما قبل تحريم الكلام يدل عليه ما روينا من حديث عبد الله بن مسعود انه قال
كنا نسلم على النبي عليه السلام وهو في الصلوة فلما رجعنا من ارض الحبشة اتيت النبي صلى الله عليه
وسلم فسلمت عليه فلم يرد علي حتى اذا قضى صلوته قال ان الله يحدث من امره ما يشاء وان مما
احدث ان لا تكلموا في الصلوة فرد عليه السلام فالنبي عم حين حرم الكلام في الصلوة لم يرد السلام
على عبد الله بن مسعود بالاشارة باليد فلو لم يكن مكروها لرده نعم ينقل ابن ذكر شمس الائمة الحلوائي
في احكام القرآن ولا باس للمصلي ان يجيب المتكلم معه براسه بورود الاثر عن عائشة رضي
الله عنها فلا وجه للفرق بين رد السلام باليد وبين جواب المتكلم معه بالراس **قوله**
ولا يعقص شعره لانه عليه السلام نهى ان يصلي الرجل وهو معقوص ومعنى النهي منع الشعر
من ان يسجد اذا سجد هو وقد روي انه عليه السلام قال امرت ان اسجد على سبعة اعظم

وان لا اكف ثوبا ولا شعرا وهذا كله دليل على ان حبس الشعر عن السجدة مكروه على اي وجه
كان قال النواوي اتفق العلماء على النهي عن الصلوة وثوبه مشمر او كمه او نحوه او راسه معقوص
او مردود شعره تحت عمامته او نحو ذلك فكل هذا منهي عنه باتفاق العلماء وهو كراهة تنزيه فلو صلى
كذلك فقد اساء وصحت صلوته واحتج في ذلك ابو جعفر بالاجماع وحكى ابن المنذر الاعادة فيه
عن الحسن البصري ثم مذهب الجمهور النهي مطلقا لمن صلى كذلك سواء تعمده للصلوة ام كان
كذلك قبلها لها لا بل لمعنى اخر وقال الداودي تختص النهي ان فعل ذلك للصلوة والمختار الصحيح
هو الاول وهو الظاهر المنقول عن الصحابة وغيرهم **قوله** بخلاف ما اذا كان سجوده
في الطاق وقدماه خارجا حيث لا يكره وعليه اجماع المسلمين وهذا لان المعتبر موضع القدمين اصل
لما اذا حلف لا يدخل دار فلان فادخل رجليه فيها يحنث وان كان جميع اعضائه خارج
الدار ولو ادخل جميع اعضائه في الدار ورجلاه خارجا لا يحنث كذا في الكافي والبناية
وهذا يخالف ما ذكر في كشف البزدوي نقلا عن فتاوى قاضيخان حيث قال في قوله والله
لا اضع قدمي في دار فلان ان وضع القدم صار مجازا عن الدخول فيحنث باعتبار الدخول لا
باعتبار كونه حافيا او راكبا الا ترى انه لو وضع قدميه ولم يدخل لا يحنث في يمينه كذا في فتاوى
قاضيخان بهذا كلامه **قوله** الى ظهر قاعد يشير الى انه لو صلى الى وجه يكره
لانه تعظيم له وقد روي ان عمر رضي الله عنه راى رجلا يصلي الى وجه غيره فعلاهما بالدرة وقال
للمصلي استقبل الصورة في صلوتك وللقاعد استقبل المصلي بوجهك **قوله**
لان ابن عمر رضي الله عنه ربما كان يستتر بنافع في بعض اسفاره اقعد نافعا على الارض وكان
يصلي الى ظهره فيثبت به اباحة الصلوة الى خلف انسان وليس في سعة منعه من الحديث
والتكليف مقيد بالوسع كذا في الكافي **قوله وفيه نظر** لان الاباحة وقد تتقيد بما ليس
في الوسع الا يرى ان من له القصاص في الطرف اذا استوفاه ثم سرى الى النفس ومات
ضمن دية النفس عند ابي حنيفة رح وعلل بان استيفاء القصاص مباح فيتقيد بوصف السلامة
والاحتراز عن السراية ليس في وسعه مع ذلك يتقيد الاباحة بالسلامة عنها فلا تمسك باباحة الصلوة
خلف قاعد على سقوط اعتبار التحدث نعم روي ان اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم
كانوا يصلون وبعضهم كانوا يتعلمون الفقه وبعضهم كانوا يذكرون المواعظ فلم ينههم رسول
الله عليه السلام عن ذلك **قوله** لحديث جبريل انا لا ندخل بيتا فيه كلب او صورة
قيل في وجه التمسك ان البيت الذي لا يدخل فيه الملائكة شر البيوت والصلوة في شر البيوت
مكروه **وفيه نظر** حيث يلزم ان يكره الصلوة في بيت فيه كلب او صورة سواء كانت

بحذائه او لان في كل بيت لا يدخله الملائكة كبيت فيه طنبور او رجل متضمخ بخلوق على ما ورد به و
الحديث فالوجه ان الملك انما لا يدخل في بيت فيه صورة استهانة للصورة واجب الاهانة فيكره الصلوة
اذا كانت بحيث يكون فيها تعظيم الصورة صورة كما اذا كانت فوق راسه او بين يديه او بحذائه
بخلاف ما اذا لم يكن كذلك لانه انما يلزم تعظيمها اذا كانت على وجه يعبدها الكفار ولو تشبها كما اذا
كانت فوقه او بحذائه لما فيه من شبهة الاستقبال اليها بخلاف الكلب وساير ما يمنع من دخول الملك
لانها لا تعبد ولا يكون في الصلوة ولا استقبال اليها تعظيم لها فلا يكره **فان قلت** الصورة
اذا كانت خلفه يكره ايضا كما يجي في قوله واشدها كراهة ان يكون امام المصلي ثم من فوق راسه
ثم على يمينه ثم على شماله ثم خلفه قلنا نعم ولكن اضعف وجوه الكراهة من حيث الاعمال في البيت ومثل هذه
الكراهة ثابتة في كل بيت لا يدخله الملائكة كبيت فيه الكلب وغيره **قوله** لان الصغار
ثم خلفه قلنا نعم ولكن اضعف وجوه جدا لا يعبد وكان على خاتم ابي هريرة ذبابتان ووجد خاتم دانيال
النبي عليه السلام على عهد عمر رضي الله عنه وكان على فصه صورة اسد ولبوة وبينهما صبي يلحسانه فلما
نظر اليه عمر اغرورقت عيناه ودفعه الى ابي موسى الاشعري واصله انه القي في غيضة وهو رضيع
لانه حكي ان بخت نصر حين استولى اخبر ان بعض ما يولد في زمانك يقصد ملكك وكان يتبع الصبيان فيقتلهم
وكما ولد دانيال عليه السلام القته امه في غيضة رجاء ان ينجو من القتل فقيض الله تعالى له اسدا
يحفظه ولبوة ترضعه وهما يلحسانه فاراد بهذا النقش ان يحفظ منة الله عليه **قوله**
اي بمحو الراس الاظهر ان مجرد قطع الراس بان فصل عن البدن او خيط ما بين الراس والبدن
بشي يخالف لونه لون الجثة لا ينفي الكراهة لان من الطيور ما هو مطوق فيصير هذا الفعل شبه الطوق
اما اذا محي راسه بان خط موضع جميع الراس بصوف او شي يخالف لونه لون الصورة يزول الكراهة
كذا في بعض الشروح وفيه نظر لان من الطيور ما يخالف لون راسه لون ساير جسده **قوله**
والاستدبار في رواية لقوله عليه السلام لا تستقبلوا القبلة بغايط او بول ولا تستدبروها قال الشيخ
هذا في الصحراء اما في البيان فلا باس به لما روي عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه ارتقيت
فوق بيت حفصة لبعض حاجتي فرايت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقضي حاجته مستدبر القبلة
مستقبل الشام **باب صلوة الوتر** قوله وقالا سنة اي ليس بفرض اعتقادي
ولا عملي اما الاول فلانه لا يكفر جاحده واما الثاني فلانه لا يؤذن له ولا اذا انتفي ذلك كان سنة لعدم القايل
بكونه غير سنة ولا فرض عملي وهذا على الرواية التي جاءت من ابي حنيفة رح انه فرض عملي واما على
ما روي عنه انه واجب فالاستدلال لهما عليه غير هذا **قوله** لظهور اثار السنن فيه
اي اثار عدم كونه فرضا اعتقاديا او عمليا وقيل المجموع من عدم الاكفار والاذان دليل السنية لا ان كل

واحد

واحد منهما دليل على حياله قلت قوله لظهور اثار السنن يا باه على ان عدم الاذان يصلح دليلا على السنية
بانفراده فلا وجه لضم النكتة الاولى وهو عدم الاكفار معه وكيف يضم ولا اثر له في السنية بوجه وفي الكافي
لظهور اثار السنية فيه حيث لا يكفر جاحده ولا اذان له ولا اقامة ولا جماعة في غير رمضان العام ويقرا في الثالثة
ويودي في وقت العشاء قلنا اداؤه في وقت العشاء لا يدل على عدم الوجوب فالمغرب يودي في وقت
العشاء في المزدلفة والعصر يودي في وقت الظهر بعرفة مع انهما فرضان في ذلك اليوم **وفيه بحث**
لان الصلوة النافلة كانت مشروعة شفعا شفعا فلما شرعت الوتر اخبر النبي عليه السلام بان الله تعالى زادكم
صلوة الا وهي الوتر اي شرع لكم الشفع ثم زادكم عليه بشرع الوتر فجاز ان يراد الزيادة على النوع الذي
شرع لنا اولا لا على افراد الصلوة المشروعة لنا حتى يحتاج الى كونها محصورة يدل عليه ان النبي صلى
الله عليه وسلم قال ان الله تعالى امدكم بصلوة هي خير لكم من حمر النعم وهي الوتر فقوله امدكم دليل
على انه شرع لنا لا علينا بعد ان لم يكن مثله مشروعا واما قوله تعين ما ذكرنا بقوله الوتر حق واجب
فللخصم ان يقول تعين ما ذكرت من انه زيادة على النوع الذي شرع لنا او على السنن بقوله
عليه السلام امدكم وبانه عليه السلام كان يوتر على راحلته يومي ايماء ولو كان واجبا لما اوتر على الدابة
بالايماء وبانه عليه السلام قال للاعرابي حين سال هل علي غيرهن لا الا ان تطوع واما قوله فيه بيان
انها ليست بمكتوبة قلت بيان انها ليست بمكتوبة اما بيان انه واجب او سنة وقد بينه النبي عليه السلام
بيان انه سنة فانتفى الوجوب ضرورة على ان الوجوب انما يثبت في حقنا واما النبي عليه السلام فالدلايل
في حقه كلها قطعية فاذا بين انها ليست بمكتوبة عرفنا انها ليست بلازمة علينا اذ لو كانت لازمة لكانت
مكتوبة علينا في حكم النبي عم وقد تبين بالحديث انها لم تكن مكتوبة علينا في حكم النبي عليه السلام فدل
على عدم اللزوم **قوله** ولهذا لم يجب القضاء بالاجماع في الذخيرة الوتر اذا فات
يقضي في ظاهر الرواية عن اصحابنا وعن ابي يوسف في غير رواية الاصول لا قضاء عليه وعن محمد انه قال
احب الي ان يقضيها **فان قلت** الشي لا يجب قضاء الا اذا وجب اداء والوتر لا يجب
اداء عندهما فكيف يجب قضاء **قلت** كانهما اوجبا القضاء بالنص على خلاف القياس
وهو انه عليه السلام قال من نام عن وتر فليصل اذا اصبح امرنا بالقضاء وهو للوجوب وذكر شيخ الاسلام
وجه وجوب القضاء عندهما ان الوتر سنة عندهما وانه لا يوجب القضاء وفرض عنده وانه يوجب
فيجب احتياطا **فان قلت** فليجب الاداء ايضا **قلت** يزداد حينئذ عدد الواجبات
على خمس صلوات وانه نسخ وذلك لا يجوز بضرب من الاحتياط توضيحه ان الوتر لو كان واجبا لزم
ان يكون عدد الصلوات ستا وانه يخالف اشارة قوله تعالى حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى والوسطى
لا يتحقق في الست وما قيل وجوب الوتر لا يوجب الزيادة على النص لان ذلك في ثبوت الفرضية

وانتفاء الاصل ما ليس كونه فرضا واداءه في وقت فرض آخر لا اعتقادا ولا عملا لانه عمل اذا الشرع لم يرد بعدم جواز فرض في وقت ما ورد بخلافه فان التهجد كان فرضا على النبي صلى الله عليه وسلم واداه كودى في وقت العشاء في جميع السنة فلم لا يكون الوتر في حق العوام كالتهجد في حق النبي صلى الله عليه وسلم توكيد ولا يحتسبه نصوص عن فوله عليه السلام ان الله زادكم صلوة الا وهي الوتر اخبر بالزيادة وانما يزاد على الشي اذا كان المزيد عليه محصورا فيكون زيادة على الفرايض لا ان معلومة المقادير فان سائل السنن اعتبارا متعددة فلا زيادة فيها على الفرايض وفي الجنابة فاعلا الحقيقة الامر وهو الوجوب ولا نسلم احتمال هذا وذاك بعض ما ذكرنا بقوله عليه السلام الوتر حق واجب فمن لم يوتر فليس منا وعلى الخمس والطحاوي احتج المخالفون على ان الوتر واجب لا تعاد قوله لما تقدم عليه السلام ثلاث كتبت لكم وهي لكم سنة الوتر والضحى والاضحى الى فيه بانه انها ليست بمكتوبة كالخمس علما واعتقادا وهو لا كذا في الكافي

تضمخ بالطيب تلطخ به وتضمخه تضمخا
الخلوق ضرب من الطيب يتخذ للاصنام

عن

دون الوجوب فذلك غير مستقيم لان الوتر عند ابي حنيفة رح فرض عملي حتى لا يجوز الفجر
عنده مع تذكره وفيه نسخ النص وزيادة عليه فالوجه ان خبر الوتر مشهور تلقته العلماء بالقبول
والزيادة على النص بالمشهور جايز **قوله** وهو يودي في وقت العشاء
فاكتفى باذانه واقامته كما في المزدلفة حيث يودي المغرب والعشاء فيه باذان واقامة واحدة
فان قلت افضل وقت الوتر السحر وكره اداء العشاء فيه فكيف يكون اذان العشاء واقامته
كافيا اذ الظاهر ان المصلي ياتي بالافضل اجيب بان الوتر في وقت العشاء المستحب يجوز بلا كراهة
فبالنظر الى الجواز اداوه وقت اداء العشاء المستحب بلا كراهة يكتفي باذان العشاء واقامته واما من حيث
ان الافضل اداء الوتر في السحر فالجواب هو ما قيل انه الواجب بين المكتوبة والسنة فالحق الوتر في
بعض الاحكام بالمكتوبة كوجوب القضاء وفساد الفرض بتذكره فيه وفي بعضها بالسنن وهو الجماعة والاذان
والوقت **قوله** لما روت عايشة رضي الله عنها قلت عن عايشة رض في هذا الباب روايات
متعارضة فقد سئلت عن قيام رسول الله صلعم في ليالي رمضان قالت كان قيامه في رمضان وغيره سواء كان
يصلي بعد العشاء اربع لا تسال عن حسنهن وطولهن ثم اربعا لا تسال عن حسنهن وطولهن ثم كان يوتر
بثلاث وروي عنها رض قالت كان رسول الله عم يصلي فيما بين ان يفرغ من صلوة العشاء الى الفجر احدى عشر
ركعة يسلم من كل ركعتين ويوتر بواحدة وروي انها سئلت بكم كان رسول الله عم يوتر قالت كان رسول الله صلعم
يوتر باربع وثلث وست وثلث وثمان وثلث وعشر وثلث ولم يكن يوتر بانقص من سبع ولا باكثر من ثلث عشرة
فلما كانت رواياتها متعارضة وجب ان يتمسك برواية ابي وجماعة من الصحابة ان النبي صلعم يوتر بثلث لا يسلم
على كل مسلم فمن احب ان يوتر بخمس فليفعل ومن احب ان يوتر بثلث فليفعل ومن احب ان يوتر بواحدة فليفعل
وقال رسول الله صلعم صلوة الليل مثنى مثنى فاذا خشي احدكم الصبح صلى ركعة واحدة يوتر له ما قد صلى وقال الوتر ركعة من
اخر الليل فلما تعارضت الافعال والاقوال اخذنا بالقول اخذا بالراجح او بالمتيقن وهو لا يتادى بواحدة **قوله**
ويقنت في الثالثة قبل الركوع في الذخيرة الكلام في القنوت في مواضع احدها انه لا قنوت الا في الوتر والثاني انه مشروع
قبل الركوع والثالث انه في جميع السنة والرابع ان مقدار القيام في القنوت قدر سورة اذا السماء انشقت وليس فيه دعاء موقت
لان القراءة اهم من القنوت فاذا لم يوقت في القراءة ففي الدعاء اولى وروي عن محمد رح ان التوقيت في الدعاء يذهب
برقة القلب قال بعض مشايخنا يريد به انه ليس فيه سوى قوله اللهم انا نستعينك دعاء موقت فالصحابة اتفقوا
على هذا في الوتر وقال بعضهم بل ليس فيه شيء موقت اصلا لما ذكرنا والاولى ان يقرا اللهم انا نستعينك
ويقرا بعده اللهم اهدنا فيمن هديت هكذا علم رسول الله صلى الله عليه وسلم الحسن بن علي
رضي الله عنهما والخامس هل يعود الى القيام اذا تذكر القنوت في الركوع
فيه روايتان والسادس هل يجهر بالقنوت وقع في بعض

النسخ ان على قول محمد يخافت لانه دعاء والسبيل في الدعاء الاخفاء كما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم خير
الدعاء الخفي وعلى قول ابي يوسف يجهر به لما روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يجهر به حتى روي ان الصحابة
رضوان الله عليهم اجمعين تعلموا القنوت من قراءة رسول الله عليه السلام ووقع في بعض الكتب الخلاف على
العكس وقيل ان كان الغالب في القوم انهم لا يعلمون دعاء القنوت فالامام يجهر ليتعلموا منه وان كان الغالب انهم
يعلمون يخفي وسل بجهره لان اشبها بالقرآن فان الصحابة اختلفوا فيه قال بعضهم هما سورتان من القرآن السابع
ان المقتدي هل يقرا القنوت ذكر القاضي ان على قول ابي يوسف يقرا وعلى قول محمد لا يقرا وفي
موضع آخر ان القوم يوتمنون عند محمد رح ويسكتون عند ابي يوسف رح وفي موضع آخر على قول ابي
يوسف القوم بالخيار قرؤا او سكتوا وقال محمد ان شاؤا امنوا وذكر الطحاوي رح ان القوم يتابعون
الى قوله بالكفار ملحق فاذا دعا فعند ابي يوسف يتابعونه وعند محمد يومنون الثامن اختلف المشايخ في الصلوة
على النبي عليه السلام قيل ليس موضعها وقال ابو الليث هذا دعاء والافضل في الدعاء الصلوة على النبي فان صلى نبيه
لم يصل في القعدة الاخيرة **قوله** وقال الشافعي هو بعده لما روي انه عليه السلام قنت في اخر الوتر وهي بعد الركوع
ذكره في شرح الحاوي واما الدليل على ان محله بعد الرفع من الركوع فما روي عن ابن عباس وابي هريرة وانس
رضي الله عنهم ان النبي صلى الله عليه وسلم قنت بعد رفع الراس من الركوع في الركعة الاخيرة هذا لفظه وهو
مرضي واما ما ذكره في الكتاب فلا يصلح دليلا على مذهب الشافعي لا يوجد بعد وهو ان يقال اقل الوتر عند
الشافعي ركعة والركعة الواحدة تزيد على النصف برفع الراس من الركوع والعود الى القيام لانه اتى بثمانية
من الاركان النية والتحريمة والقيام والقراءة والركوع والقومة والطمانينة وكما زاد على نصف الشيء اخذ حكم
كله ما روي انه قنت في الاخر والترتيب ويبقى سبع السجود والقعود بين السجدتين والقعدة الاخيرة والتشهد
والصلوة والسلام ونية الخروج من الصلوة وما زاد على نصف اخره وكان ما روي انه قنت اخر الوتر نصا على
انه قنت بعد ما زادت الركعة على النصف بناء على ان الوتر ركعة واحدة وذلك بعد الفراغ من الركوع والعود
الى القومة غير انه تعين ما قبل السجود بالاجماع اذ لا قائل بجواز القنوت بعد ولا يقال بل بقي بعد عوده الى
القومة عشر من الاركان السبع المذكور والطمانينة في القومة والطمانينة في الجلسة والطمانينة في السجود فان
كل ذلك ركن عند الشافعي لانا نقول ما تكرر من الافعال في ركعة واحدة فله حكم شيء واحد كالسجدتين حتى
يتم الركعة بسجدة واحدة فكانت الطمانينة في الركوع والقومة والسجود والجلسة كفرض واحد فحين اتى بخمسة في
الركوع كانه اتى بخمسة الكل فلم يبق الا سبع فرايض هذا ان اعتبر القيام مع القومة والقعود مع القعدة
شيان لاختلافهما ذكرا اما ان اعتبرا كشيء واحد لاتحادهما جنسا فالاتي به من الفرايض سبع والباقي ست
فكان التمسك بالحديث المذكور مبنيا على اصله واما جواب المصنف عن ذلك بقوله وما زاد على نصف الشيء اخره
فبناء على اصلنا من ان الوتر ثلث ركعات او نقول دل الحديث على ان القنوت في اخر الوتر فيجب

ان يكون بعد تمام جميع الاركان الا انه لا قنوت بعد التجدة بالاجماع فتعين ما بعد الركوع قولا يجعله
في اخر الصلوة بتقدير الاركان **قوله** ولنا ما روي انه عليه السلام قنت قبل الركوع قال عاصم بن الاحول سالت
انس بن مالك عن القنوت في الصلوة كان قبل الركوع او بعده قال قبله انما قنت رسول الله صلى الله
عليه وسلم بعد الركوع شهرا انه كان بعث اناسا يقال لهم القراء سبعون رجلا فاصيبوا فقنت رسول الله عليه
السلام بعد الركوع شهرا يدعو عليهم كما روي ابن مسعود رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم قنت في
صلوة الفجر شهرا ثم تركه قال النواوي ترك الدعاء على هذه القبايل من الكفار فاما اصل القنوت في الصبح
فلم يتركه حتى فارق الدنيا كذا صح عن انس رضي الله عنه وفي شرح الحاوي روي انس ان النبي عليه
السلام قنت شهرا يدعو على قاتلي اصحابه ثم تركه فاما في الصبح فلم يزل يقنت حتى فارق الدنيا وروي
ذلك عن خلفاء الاربعة رضوان الله عليهم اجمعين وفي المصابيح عن ابي مالك الاشجعي قال قلت لابي
انك قد صليت خلف رسول الله صلى الله عليه وسلم وابي بكر وعمر وعثمان وعلي بن ابي طالب رضوان
الله عليهم اجمعين نحوا من خمس سنين كانوا يقنتون قال اي بني محدث لي القنوت محدث في
صلوة الفجر والله اعلم بالصواب **قوله** ولهما انه منسوخ ولا متابعة فيه قلت ذكر في الذخيرة انه لو صلى
الوتر خلف من يقنت في صلوة الوتر بعد الركوع تابعه فيها مع ان القنوت بعد الركوع منسوخ لما
روينا من حديث انس رضي الله عنه على ما روي عن عاصم بن الاحول **قوله** لمن السالك اي غير
المخالف ثم الداعي فلا يلتفت المخالف وهي بالانكار قولا غير حكم لمكان الصلوة فيظهر المخالفة معه في
الفعل بالقعود وترك المتابعة فان ذلك كالاعتراض عليه **قوله** ودلت المسئلة على جواز الاقتداء بالشفعوية
قلت دلالتها عليه غير ظاهرة لجواز ان يكون وضع المسئلة فيما اذا ام حنفي حنفيا في الفجر وقنت فيها
قوله وعلى المتابعة في قراءة القنوت في الوتر في بعض المواضع ان القوم يوترون عند محمد
ويسكتون عند ابي يوسف مع ان هذه المسئلة دلت على انه يتابع الامام في قنوت الوتر اما عند ابي
يوسف فظاهر ان يقول بالمتابعة في قنوت الفجر انه منسوخ فيجعل فيه في قنوت الوتر وانه
غير منسوخ ولا مجتهد فيه في النصف الاخير من رمضان اولى واما عند محمد فلانه انما لا يقول بالمتابعة
في الفجر لمكان النسخ مع ان الاصل في الادعية هو المتابعة وذا منتف في قنوت الوتر قوله لانه دعاء في
الحديث وخير الدعاء الخفي وخير الرزق ما يكفي **قوله** ثم كان يواظب على الاربع في الضحى
فان قلت صلوة الضحى كانت فرضا على النبي صلى الله عليه وسلم فلا يجوز الاستدلال اجيبت بان
النفل تبع الفرايض والتبع لا يخالف الاصل فلما كان فرضا اربعا كان نفله ايضا كذلك **فصل**
في القراءة القراءة في الفرض واجبة في الركعتين وعند ابي بكر الاصم وسفيان بن عيينة
القراءة ليس بركن اصلا لان الافعال اصل في الصلوة والاقوال زينة ولهذا يخاطب العاجز عن الاقوال

القادر على الافعال بالصلوة وبالعكس لا يخاطب وقاسها على ساير الاذكار وانما لم يذكر المصنف
قولهما لانه يخالف الكتاب **قوله** وقال الشافعي في الركعات كلها لقوله عليه السلام لا صلوة الا بقراءة
وكل ركعة صلوة حتى لو حلف لا يصلي يحنث بالقيام والقراءة والركوع والسجود ولانه عليه السلام قرا في الاربع
فكان بيانا لمجمل الكتاب ولانه امر بالقراءة فاريد الادنى او الكل كقوله طلقي نفسك والادنى متعين
غير مراد فتعين الكل وفي الاخيرين ضعف فلذا لم يذكر المصنف اذ لا اجمال في الاية حتى يحتاج الى البيان
وارادة ثلث من المتكرار المتخلل جايز عند الشافعي حتى صح نية الثنتين عنده في طلقي نفسك فلا امكن
الكل عند امتناع ارادة الواحد علم ارادة الواحد ممنوع فعند الخصم لا يجب القراءة الا في ركعة
ونحن ايضا نريد الواحدة الا انا نوجب القراءة في الاخرى استدلالا بالاولى لا انه موجب النص
قوله ولنا ان الامر بالفعل لا يقتضي التكرار قلت هذا القدر لا يكفي اذ الامر ان كان لا يقتضي
التكرار فهو يقتضي القراءة في الصلوة وكل ركعة صلوة فيجب القراءة في كل ركعة من غير تكرار **قوله**
استدلالا بالاولى من كل لان الامر يوجب القراءة في ركعة غير معينة سواء كانت في الشفع الاول او الثاني
لان جميع الصلوة محل القراءة وان تعين الشفع الاول بخبر الواحد فلا معنى لايجاب القراءة في الثانية
استدلالا بالاولى نعم لو كان الامر يوجبه في الاولى لصح الاستدلال فلذلك تكلف في الجواب بان
المراد بالاولى احدى الركعات وبالثانية الاخرى متعاددة الاستدلال ان الامر يوجب القراءة في احدى
الركعات لا على التعيين وهناك ركعة اخرى غير معينة يماثلها من كل وجه فيفرض القراءة في احدى الركعات
بالعبارة وفي الاخرى التي يماثلها بالدلالة لان ثبوت الحكم في احد المثلين ثبوت في الاخرى فنفي لي
الركعين قراءة فعل قراءة في احدى الركعات وما يماثل احدى الركعات ~~للقطع بان احدى الاخريين يماثل~~
~~اخرى~~ اما مثلا اذ قراء في احدى الاوليين واحدى الاخريين صدق عليه انه قراء في احدى الركعات وما
للقطع بان احدى الاخريين يماثل احدى الركعات وان كان لا يماثل ما قراء فيه من احدى الاوليين والواجب
بالدلالة هو القراءة في ما يماثل احدى الركعات لا على سبيل التعيين لا فيما يماثل الركعة الخاصة التي يقراء
فيها اذ الامر لا يتناول الركعة المعينة انما يتناول غير المعينة فدلالته يفترض القراءة فيما يماثل واحدة غير
معينة وهذا مع كونه متكلفا بل غير موجه على ما لا يخفى على الفطن لا يوافق قوله وانا لا نراها الى اخره الا
بتكلف وكذا لا يتاتى مثل ذلك في المغرب فان الثالثة منها لا يماثل احدى الركعات من كل وجه مع ذلك
لو قراء فيهما وفي احدى الاوليين جاز فالظاهر ان الواجب بالامر على اختيار المصنف هو القراءة في احدى الاوليين
وان القراءة عنده من فرايض الاوليين بخصوصهما بناء على ان الامر بالقراءة مجمل في حق المحل لاجماعهم على ان جميع
الصلوة ليس بمحل لها فانه لو قراء في الركوع او السجود او القعود لا يجزيه اجماعا فكان محل القراءة بعض
مجمل الا دليل سقط الشفع الثاني عن القراءة بما روي من التخيير بين القراءة والتسبيح فيه فتعين الشفع الاول

بالقراءة بمقتضى الخبر المذكور في الشفع الثاني وبقوله عليه السلام القراءة في الاولين قراءة في الاخريين ثم الامر بعبارة
يقتضي وجوب القراءة في احدى الركعتين غير انا الحقنا الثانية بها لمكان المماثلة من كل وجه فيفترض فيهما
جميعا وما ذكرنا من ان القراءة من فرايض الاولين صرح بذلك في الذخيرة حيث قال اذا كانت المكتوبة
من ذوات الاربع نفرض القراءة فيها في الركعتين الاوليين وفي الاخريين هو بالخيار وان فيه القياس
الاكتفاء بالقراءة في الركعة الواحدة لان الامر لا يقتضي التكرار الا ان الثانية مثل الاولى فاوجبنا فيها استدلالا
بالاولى فاما الاخريان فتذايل ثان لان الصلوة كانت ركعتين ركعتين فزيدت في الحضر واقرت
في السفر فلم يجز قياسهما على الاولين ولهذا لا يفارقان عليهما في حق وصف القراءة وهو الجهر والاخفاء
وقدرها وهو السورة فكذا في اصل القراءة وان ترك القراءة والتسبيح لم يكن عليه حرج لكن القراءة افضل
هو الصحيح لان الاصل في القيام القراءة فاذا سقطت في الاخريين بقي القيام المطلق فيكون قيام كقيام
المؤتم بخلاف الركوع والسجود لان القراءة فيما ليست مشروعة انما المشروع فيهما الذكر فلا يجوز اخلاؤهما عنه
وعن ابي يوسف رحمه الله يسبح فيهما ولا يسكت لانه اذا اراد ان يقرأ الفاتحة فليقرأ على جهة الثناء لا على جهة
القراءة وبه اخذ بعض المتاخرين من اصحابنا هذا كلامه وفيه تنصيص على ان القراءة من فرايض الاولين
وبه صرح في الغاية حيث قال محل القراءة في الفرايض من ذوات الاربع والخمسة قال علماؤنا رحمهم الله القراءة
في الشفع الاول فرض دون الثاني الى آخره ويدل عليه اذا ترك القراءة في الاولين وقرأ في الاخريين
فاقتدى به رجل فيهما يفرض عليه ان يقرأ في قضاء ما سبق فلو لم يكن القراءة من فرايض الاولين
لانصرفت قراءته على الاخريين ونابت قراءته عن قراءة المسبوق وكذا اذا اقتدى مسافر بمقيم خارج
الوقت في الاخريين قد قرأ فيهما بعد ان ترك القراءة في الاولين لا يجوز اقتداؤه فلو كانت القراءة فرضا
في الركعتين ايهما كان لما فسد الاقتداء وحيث لم يصح علم انها من فرايض الاولين غير انه يجوز تاخيرها
كما يجوز تاخير سجدة الاولين واداؤها في الاخريين وهذا لان الترتيب ليس بفرض بين شيء من
اركان الصلوة حتى لو ركع قبل ان يقرأ او سجد قبل ان يركع جاز ويسجد للسهو لترك الواجب
صرح به في الذخيرة في باب سجود السهو وهكذا ذكر في بعض الحواشي عند قوله ومراعاة الترتيب
فيما شرع مكررا فاذا ترك القراءة في الاولين واتى بها في الاخريين جاز كما لو ترك سجدة منهما واتى بها في
الاخريين وتنصرف تلك القراءة الى الاولين كما تنصرف السجدة الى المتروكة فبقي الاخريان بلا قراءة فلا يصح
اقتداء المسافر في المسئلة الاخيرة وتفرض القراءة على المسبوق في الاولى هذا ولكنه يشكل بما روي انه لو استخلف
في موضع خاص لقوله عليه السلام لا صلوة الا بقراءة فلا يخلو عن القراءة الا ان القراءة الموجودة في الاولين يجعل
موجودة في الكل الحديث تقديرا لكن التقدير انما يصح في حق القادر لا في حق العاجز اذا لشيء انما يثبت

بعض

تقديرا ان لو ثبت تحقيقا والامي عاجز لعدم الاهلية فلا يثبت القراءة تقديرا في حقه ولا يصلح
خليفة له اذ استخلاف من لا يصلح خليفة له مفسد لصلوته كذا ذكر في الكافية وذلك دليل على ان الاوليين غير
متعينتين لفرضية القراءة والا لصح استخلاف الامي ولم يصح التعليل المذكور في المسئلة الاستخلاف والقيام
التعليل الذي ذكر المصنف رحمه الله بقوله استدلالا بالاولى اخره يخالف ما روي عن النبي صلى الله عليه
وسلم انه قال القراءة في الاولين قراءة في الاخريين لانه يقتضي افتراض القراءة في كل الركعات ولو
لم يكن القراءة في الاولين نايبة عنهما في الاخريين وما ذكر يقتضي ان لا يفترض القراءة الا في الاولين
ويحتمل ان يكون هذا احتجاجا على مالك والشافعي على زعمهما انهما اوجبا القراءة في احدى الاوليين
نقلنا لما وجبت في احديهما وجب ان لا يجب في غيرها اذ الامر لا يقتضي التكرار نعم ان
الاخرى منهما مثلها من كل وجه فيلحق بها فغاية الامران يجب القراءة في الاولين لا ما في
كل ركعة او ثلاث ركعات فلا وجه **قوله** والصلوة فيما روي مذكورة صريحا فينصرف الى
الكاملة وهي الركعتان فيقتضي القراءة في كل شفع لا في كل ركعة كما زعم الشافعي قلت للخصم ان
يقول لما وجب القراءة في كل شفع بقوله لا صلوة الا بقراءة وجب في كل ركعة لان كل ركعة من كل
شفع يماثل الاخرى من كل وجه فاذا افترض القراءة في احديهما افترضت في الاخرى بالاستدلال كما
استدل المصنف رحمه الله في الركعة الثانية بالاولى الا ان يقال قوله وهي الركعتان بيان لاقل ما يكمل به الصلوة
وتوضيحه ان المنصوص ينصرف الى الكامل والمراد بقوله لا صلوة هي الكاملة وكما لها بكونها معتبرة في الشرع
بحيث يخرج بها عن عهدة التكليف والمكتوبة لم تعتبر شرعا من حيث الخروج عن العهدة الا بجميع اعدادها من
الاربع والثلاث او الاثنين فيفترض القراءة بحكم الحديث في المكتوبة لا في كل ركعة منها وبه نقول غير ان
المصنف تعرض لاقل ما يتحقق به الكمال في الصلوة وهو الركعتان لان ما دونهما ليست بمعتبرة وكانه اراد ان اقلها
الركعتان على حذف المضاف ثم الاوضح هو ان يقال ان الحديث يقتضي وجوب القراءة في كل ركعة
الا انا عرفنا بقوله عليه السلام القراءة في الاولين قراءة في الاخريين ان القراءة في الاولين يكفي **قوله**
بخلاف ما اذا حلف لا يصلي فانه يحنث بالقيام والقراءة والركوع والسجود فان قلت دلالة قولنا لا يصلي
على الصلوة كالقبض دلالة قوله عليه السلام لا يجوز الهبة الا مقبوضة على القبض وقد صرف المصنف
رحمه الله القبض المدلول منه الى الكامل حتى استدل به على عدم جواز الهبة في المشاع من حيث
انه لا يقبل القبض الكامل على ما يجيء فلينصرف الصلوة المدلول بقوله لا يصلي الى الكامل ايضا اجيب
بان ما يدل عليه قولنا لا يصلي من الصلوة بالمعنى المصدري فهو منصرف الى الكامل انصراف القبض
اليه وكمال الصلوة بمعنى المصدر يتحقق باتيان جميع الاركان وكيفيتها حتى يترتب عليه ثواب كسب
الصلوة ان مات عليه انما الكلام في الصلوة بالمعنى الاسمي وانها في قولنا لا يصلي ثابتة عبارة

انتضاد والمصرف الي الكاملة وهي الصلوة المعتبرة شرعًا بكونها مخرجة عن العهدة موضحه ان الصلوة
بالمعني الاسمي عبارة عن الاركان المخصوص وبالمعني المصدري عبارة عن اتيان تلك الاركان واتيانها
كامل وان لم تكمل هي بكونها معتبرة مخرجة عن العهدة وجازات بكل اتيان الشي مع كون ذالك الشي
ناقصا وبالجملة ان كمالها بالمعني المصدري وهو كسب الاركان بكونها مما يترتب عليه ثواب الصلوة وذا تحقق
بكسب ركعة واحدة وبالمعني الاسمي بكونها مخرجة عن العهدة فذا يتكل بدونه اما اغنا للكسب فيترتب بها الثواب
عليه وانه يترتب بكسب ركعة واحدة فبالركعة الواحدة يتحقق كسب الصلوة بلا تصور وان كانت الصلوة
ناقصة **قوله** لان كل شفع منه صلوة علي حدة حتي يجب القعدة الاولي في الرباعي منه عند محمد مع
غيرانها استحسان القعدة فرض لغيرها وهو الخروج فلما صارت ادبعا لم يات اوانه فلم يفترض والقراءة
مقصودة فيها وتركها مفسد فان قلت ان النبي عليه السلام قال الصلوة مثني مثني تشهد في كل ركعتين
وفيه اشارة الي افتراض القعدة الاولي اجيب بانه معارض بما روت عايشة رض ان النبي عليه السلام
كان يصلي تسع ركعات لا يجلس الا في الثامنة يقعد ثم يسلم فلما تعارض الخبران ضربا الي القياس
ثم فعله **قوله** ثم اتعد تضادها الاحاديث في هذا الباب متعارضة فقد روي عن النبي عليه السلام
الصايم المتطوع امير نفسه ان شاء صام وان شاء افطر وقالت عايشة رضي الله عنها دخل النبي عليه
السلام ذات يوم فقال هل عندكم شي فقلنا لا قال اني اذا صايم ثم اتانا يوما اخر فقلت يا رسول الله
اهدي لنا حيس فقال ادنيه ولقد اصبحت صايما فاكل وعن النبي عليه السلام انه اتي بشراب فشرب
ثم ناوله ام هاني فشربت ثم قالت يا رسول الله اني كنت صايمة لكني كرهت ان ارد سورك فقال عليه السلام
ان كان قضا من رمضان فصومي يوما مكانه وان كان تطوعا فان شيت فاقضيه وان شيت لا هذه دلايل عدم اللزوم وروي
عن عايشة انها قالت اصبحت وحفصة صايمتين متطوعتين فاهدي لنا حيس فاكلنا فدخل رسول
الله عليه السلام فابتدرتني حفصة فسألته فقال عليه السلام اقضيا يوما مكانه وكان رسول الله صلي
الله عليه وسلم في ضيافة رجل من الانصار فامتنع رجل من الاكل فقال عليه السلام انما دعاك
اخوك لتكرمه فافطر واقض يوما مكانه امر بالقضا وهو للوجوب ولما كانت الاحاديث متعارضة استدل
للفريقين بالدلايل **قوله** صونه ضيانة عن البطلان فان قلت بطلان حق الغير في ضمن التصرف
في حقه اداء الاجزاء الباقية حق المطوع فلدان يمتنع عنها ومثله لا يوجب لا يوجب الضمان كمن سقي
ارضه فترتب ارض جاره او احرق حصايد ارضه فاحترقت حصايد جاره لا يضمن قلنا نعم اذا لم يكن التصرف
مستلزما بطلان حق الغير اما اذا استلزم ذلك فيجب الضمن كمن احرق حصايده في يوم ريح فاحترقت حصايد
جاره او اعتق نصيبه من عبد مشترك حيث يضمن لصاحبه وان كان قد ابطل حق الغير في ضمن التصرف
في حقه وهنا كذلك فان قلت اذا كان الشروع ملزما كالنذر ان لا يحل الافطار بعذر الضيافة كالمنذر

قلنا ايضا

قلنا ايضا الافطار بعذر الضيافة تقديما لحق العبد علي حق الشرع لحاجة العبد وغني الشرع والذي
بالشروع مجتهد فيه ليس في القوة مثل النذر فجاز ان يتقدم فيه حق العبد واما الوجوب بالنذر فمتفق
عليه وحق العبد هنا ليس بقوي فلا يجوز تقديمه فيه **قوله** والسنن الرواتب كلها نوافل
واما الوتر فنزل له عند ابي حنيفة رح لانه واجب ولا ينزل عندهما لانه سنة وفيه بحث لانا اولا لانه
روي عن ابن عمر انه عليه السلام كان يوتر علي دابته واما ثانيا فان سجدة التلاوة واجبة عند نا مع
انه يصح الايماء بها علي الراحلة لا ان يقال بان القياس في سجدة التلاوة ان لا يتادي راكبا الا تحقا
جوزت لئلا ينقطع السفر لان قراءة القران مما يكثر في السفر والنزول لسجود التلاوة مما يودي الي قطع
السفر **قوله** من غير عذر فان قلت خوف الانقطاع عن القافلة عذر حتي جوز به الايماء الا نبا
اجيب بانه عذر عبده ما نعا للزوم الركوع والسجود لا رافعا لما لزمه من الركوع والسجود وذلك انه عذر
ضعيف فيعتبر مانعا لا رافعا بخلاف العذر السماوي كالمرض فانه قوي فيصلح له رافعا **قوله** ذكر لفظ في
الاستحباب والاصح انها سنة قلت ذكر لفظ الاستحباب في اجتماع الناس علي التراويح واداؤها
بالجماعة فانه راجع الي ان يكون التراويح نفسها سنة مؤكدة حتي يكون ما هو راجح من كونها سنة مؤكدة
يخالف ما ذكر من لفظ الاستحباب كما يدل عليه ظاهر لفظ المصنف **قوله** كذا روي وفي الخلاصة
اعلم بان المشايخ اختلفوا في كون التراويح سنة وانقطع الخلاف برواية الحسن عن ابي حنيفة رح انها سنة
قوله والسنة فيها الجماعة لكن علي وجه الكفاية عند اكثر المشايخ ومنهم من قال من صلي التراويح منفردا كان
تاركا للسنة وهو مسي لان رسول الله صلي الله عليه وسلم قدر ما صلي التراويح صلي بجماعة وهكذا عن الصحابة
رض ومنهم من قال يكون تاركا للفضيلة ولا باس به فقد صح عن عمر وسالم ونافع رضي الله عنهم كانوا ينصرفون
ولا يقومون وذكر الطحاوي في اختلاف العلماء عن ابي يوسف رح لمن قدر ان يصلي في بيته كما يصلي
مع الامام في شهر رمضان فاحب الي ان تصلي في بيته وذكر عن مالك نحوه وكان الشافعي يقول
في القديم صلوة المنفرد في قيام رمضان احب وقال الطحاوي قوم الجماعة في ذلك افضل
وذكر الطحاوي في مختصره استحب له ان تصلي التراويح في بيته الا ان يكون فقيها يقتدي ويكون في حضوره
ترغيب لغيره وفي الامتناع عنه تقليل الجماعة فحينيذ لا يستحب له ان يصلي في بيته والاكثر
المشايخ علي ان السنة فيها هو الختم مرة في الذخيرة واذا ختم القران في التراويح ليلة العشرين مثلا
فله ان يقرا من حيث شا في بقية قوله لان افراد الصحابة يروي عنهم التخلف حول خلف افراد الصحابة دليلا
علي كونه سنة علي وجه الكفاية مع احتمال انهم تركوا لانها فضيلة والمحتمل لا يصلح دليلا **قوله** والاكثر المشايخ
المشايخ علي ان السنة فيها هو الختم مرة في الذخيرة واذا ختم القران في التراويح ليلة العشرين مثلا فله
ان يقرا من حيث شا في بقية الشهر وقال ابو علي النسفي رح اذا ختم القران وصلي العشا بقية

انتهى من غير تراويح جاز من غير كراهة والتراويح ما شرع لحق نفسه بل لاجل القراءة فيها والسنة كما هو الختم
مرة ولو ختم فلو امرناه بالتراويح بعد ذلك امرناه لحق نفسه وانه ما شرع لحق نفسه وقول المصنف ان السنة فيها
الختم يشعر بان السنية محصورة على الختم اذ المسند اليه اذا كان معرفا بلام الجنس يقتضي حصره على
المسند نحو الكرم التقوى او هو التقوى لنفي الكرم الا التقوى فيكون المعنى هنا لا سنة في التراويح
الا الختم مرة ثم قيل يطلب الدليل على ان السنة هي الختم وان التراويح ما شرعت لذاتها بل لاجل
الختم فيها لم لا يجوز ان يكون سنة لذاتها احياء لليالي شهر رمضان بالقيام فيها كما يدل عليه قوله
عليه السلام سننت لكم قيامه وفي حديث اخر ان الله فرض عليكم صيامه وسنّ لكم قيامه اذ القيام لا يتوقف
على الختم في الصلوة بل على الصلوة نفسها ولو ثبت ان الصحابة واظبوا على الختم فيها يثبت سنية الختم
ايضا فاما ان يكون الختم هو السنة دون الصلوة نفسها فلا يعرف له وجه **باب**

ادراك الفريضة

قوله صيانة للمؤدى عن البطلان فان قلت كيف يستقيم على مذهب محمد رح
وان الفريضة اذا بطلت عنده بطل اصل الصلوة اجيب اولا بالمنع فقد قيل الخلاف بينهم فان من
شرع في صوم الكفارة ثم ايسر يتم نفلا اجماعا وثانيا بان اصل الصلوة انما يبطل ببطلان وصف الفرضية
عنده اذا لم يتمكن من اخراج نفسه عن العهدة بالمضي فيها كما اذا طلعت الشمس في الفجر او قيد
الخامسة بالسجدة وهنا يتمكن منه بالمضي كذا قيل ولكن ما ذكر المصنف في باب قضاء الفوائت من
التعليل لمحمد رح بقوله لان التحريمة عقدت للفرض فاذا بطلت الفرضية بطلت التحريمة لا يفرق
بين ما اذا تمكن من المضي في الفرض او لم يتمكن فان قلت هل يصح ان يقال ببطلان الفرضية انما يبطل
اصل الصلوة عنده بمعنى انه يخرج عن حرمة الصلوة كالكلام حتى لو قهقه في هذه الحال لم ينقض طهارته
لا بمعنى انها عند بطلان فرضيتها يقع باطلا من الاجزاء والخروج عن حرمتها يمنع بناء الباقي عليه
ولا يوجب بطلان ما ادى من الشفع التام قلت ذكر في المحيط ان من اصل الفرض انه تسلل بسبب
من الاسباب يبطل التحريمة اصلا لان للصلوة جهة لا احلة عنده فاذا فسدت صفة الفرضية يبطل
اصل الصلوة هذا لفظه فقد نص على ان لا جهة للصلوة عند محمد رح لا احلة اما الفرض او النفل وفيه
اشارة الى انه اذا بطل جهة الفرض بطل الصلوة من الاصل ويصير ناسيا من الابتداء لانه يخرج عن حرمة
الصلوة ويصح ما ادى من الشفع للنفل لا ان يقال تامل قوله لو لم يكن احراز الفضيلة الجماعة قلت لو افتتح
الصلوة في منزله ثم سمع الاقامة في مسجد اخر فيتمها ولا يقطعها والتعليل يقتضي ان يقطعها ويدخل في الصلوة
مع الامام كما لو افتتحها في المسجد ثم اقيمت فيه بخلاف ما اذا كان في النفل لانه ليس لاكماله فان قلت لو قعد
في الرابعة ثم قام ولم يسلم عاد الى القعدة ما لم يسجد للخامسة ويسلم فهذا رفض للنفل لاكمال الفرض
وادائه على الوجه المشروع اجيب بانه رفض لاكمال النفل حيث دخل فيه لا على الوجه المشروع

فيرفضه

فيرفضه ليدخل فيه على ذلك الوجه ولو سلم انه رفض لاكمال الفرض فالنفل المبني على تحريمة الفرض
تابع له فكان رفضه لاكمال الفرض لا رفض لاكماله **قوله** والامام الاختلاف بين ابي يوسف ومحمد
رح في تقديمهما على الركعتين قلت ذكر في الذخيرة ما يشير الى ان هذا اختلاف بين ابي حنيفة وصاحبيه
حيث قال اذا فاتته الاربع قبل الظهر هل يقضيها بعد الفراغ من الظهر قيل لا يقضيها وعامتهم
على انه يقضيها وهكذا روي عن ابي حنيفة وابي يوسف ومحمد رحمهم الله وهو الصحيح نقل دون
عائشة رضي الله عنها ان رسول الله عليه السلام كان اذا فاتته الاربع قبل الظهر قضاها بعده ثم اختلفت
العامة بعضهم قالوا يكون نفلا وهكذا روي عن ابي حنيفة وبعضهم قالوا انه يكون سنة وهكذا روي عن
ابي يوسف ومحمد رح وهو الاظهر فان عائشة رضي الله عنها اطلقت اسم القضاء عليها ثم على قياس قول من يقول
انها نفل مبتدأ يأتي بها بعد الركعتين لانه لو اتى بها قبلها يفوتان عن وقتهما وعلى قياس من
يقول بانها سنة يأتي بها قبل الركعتين لان كلا منهما سنة الا ان احدهما فائتة ولو كان
فرضان لاحدهما بدأ بالفائتة كذا هنا هذا كلامه فقد جعل الاختلاف في تقديم الاربع
بناء على الاختلاف في كونها سنة او نفلا وجعل ذا ... علم قوله وقال محمد قد ادرك فضل
الجماعة قيل انما خص محمدا بالذكر مع انه مدرك فضل الجماعة عندهما ايضا لان الشبهة انما هي
على قوله لانه اذا ادرك الامام في الجمعة في القعدة كان مدركا لها عندهما لا عند محمد حتى يصلي
عنده ركعتين وعنده اربع ركعات فيتوهم ان عند محمد رح لا يدرك فضيلة الجماعة بادراك
الاقل فلذا خصه بالذكر وقيل يقال اراد بقوله قال محمد رح ذكره في الاصل وذكره في كتابه
لا يدل على كونه مخصوصا به وان مذهبهما على خلافه حتى تحتاج الى وجه التخصيص فتامل
قوله لان من ادرك آخر الشيء فقد ادركه لانه على قول محمد رح ان من ادرك الامام
في قعدة الجمعة لا يكون مدركا للجمعة عنده الا ان يراد ادرك فضله **قوله** بالكراهة النفل
بعدها وروي ابن عمر عن النبي عليه السلام انه قال اذا صليت في رحلك ثم اتيت اماما فصل معه
فصل معهم المغرب والصبح ~~شرطا لغيره ولا يلزم عليه~~ **باب قضاء الفوائت قوله**
فلا يكون شرطا لغيره ولا يلزم عليه وجوب الترتيب بين الظهر والعصر يوم عرفة فانه لو قدم
العصر لم يجز لانه لا بعد اداء الظهر شرطا فان وقت العصر لا يدخل الا بعد اداء الظهر في
هذا اليوم خاصا حتى لو كان ناسيا الظهر لم يجز ايضا وهذا لان اوقات الاداء ترتب بعضها على
بعض فلا يدخل الا بعد مضي آخر فلم يجز الاداء قبل الوقت فاما وقت القضاء فواحد غير
مرتب الا ترى انه يجوز اذا نسي وبالنسيان لا يتبدل الوقت فثبت ان اداء الاول شرط للآخر
ولا نظير له كذا في الحميدي قال المحشي في قبيل باب الاذان ان عند الشافعي رح اذا طهرت في وقت

الكاية

صح
النقل بانها نفل هو المروي عن ابي حنيفة رح وبانها سنة هو المروي عنهما فكان هذا اختلافا بين ابي حنيفة رح وصاحبيه

العصر يقضي الظهر والعصر وان طهرت في وقت العشاء يقضي المغرب والعشاء بناء على ان وقت المغرب والعشاء واحد عنده حتى يجوز الجمع بعذر السفر والمطر فهذا تصريح بان وقت الظهر والعصر واحد عند الشافعي لا في عرفة فقط بل في جميع الايام فاذا كان وقتهما واحدا والترتيب بينهما فرض عنده كان اداء الاول شرطا للآخر فيشكل قوله كل فرض بنفسه فلا يكون شرطا ولا يتم ما ذكر في الحميدي من ان وقت العصر لا يدخل ما لم يؤد اداء الظهر في هذا اليوم خاصا للمنصوص في الكتاب على ان وقت العصر والظهر واحد عند الشافعي رحمه الله اجيب بان وقت الظهر والعصر وان كان واحدا العذر والضرورة لكن وقت العصر وقت للظهر على سبيل التبعية للعصر حتى يجوز تقديم الظهر عليه بل هو الاولى عند الجمع بالتأخير فكان وقت العصر وقتا للظهر من غير توقف على فعل العصر واما وقت الظهر فانما يكون وقتا للعصر على سبيل تبعية العصر للظهر بدليل عدم جواز تقديم العصر على الظهر عند الجمع بالتقديم فلم يكن وقت الظهر وقتا للعصر مطلقا بل اذا فعل الظهر وجمع اليها العصر وعن هذا قالوا لو صلى الظهر اذا ارسل العصر لا يجزيه العصر اذا ارسل الظهر الى هذا اشير في شرح الحاوي فيتم ما ذكر في الحميدي ثم لا يشكل بالايمان فانه اصل بنفسه مع انه شرط لجميع العبادات لانه ليس بشرط لصحة العبادات مقصود حتى لا يمكن القول بكونها شرطا من حيث ان كل ما هو شرط صحة العبادة تابع لها وجودا وسقوطا كالوضوء والتيمم والايمان لا يحتمل السقوط بحال بل هو موجب لكون المكلف اهلا لان الاهلية شرط لصحة سائر العبادات وكذا لا يشكل بان الصوم شرط الاعتكاف وعبادة بنفسه لان الشرط هو مطلق الصوم لا الصوم الفرض فالله اعلم **قوله** ولنا قوله عليه السلام من نام الحديث فان قلت امر النبي عليه السلام باتمام ما هو فيها من الصلوة التي هو فيها وهي المفروضة فكان امرا باتمام المفروض فهذا دليل على وقوعها فرضا والا لما امر بالاعادة وهي اتيان الشيء مرة بعد اخرى وذا لا يتحقق الا بصحة الاول والا كان اتيانا به ابتداء لا اعادة اجيب بان ما هو فيها هو الظهر او العصر مثلا لكونه ظهرا تسمية وتحريمة لا يستلزم وقوعه فرضا كالظهر القبلي فهو مأمور باتمام ما نوى وتحرم لما هو الظهر مثلا غير انا عرفنا انه ظهر غير مخرج عن العهدة لمكان الاعادة ثم ما كان هو مأمورا باداء الظهر مثلا من غير ان يقع فرضا لكن الامر باعادتها واداها ثانيا فكان ذلك اعادة من حيث التسمية وان لم يكن اعادة من حيث جميع الاوصاف كيف ولا اعادة مع اتفاق الثاني مع الاول ذاتا وصفة وتسمية غير ممكن اذ لا بد وان يقع احدهما فرضا والآخر نفلا وكذا لا فائدة في الاعادة عند اتفاق الثاني مع الاول من جميع الوجوه والله اعلم فان قلت الحديث من الآحاد فلا يثبت به الفرضية اجيب بالمنع فانه خبر مشهور ولو سلم نقول ورد بيانا لمجمل الكتاب وهو قوله تعالى اقيموا الصلوة وانما يتحقق المعارضة ان لو اقتضى الكتاب جواز الوقتية قبل الفائتة وليس كذلك فان الكلام عند سعة الوقت والخطاب انما يتوجه في آخر الوقت كذا ذكر في الكفاية وفيه بحث اما

اصل

اولا فلان رعاية الترتيب من الشرائط دون الاركان ولا اجمال في النص الا من حيث الاركان لانه لا يحتمل التفسير الا بالاركان ولا يثبت الاجمال الا في حق ما يحتمل التفسير به واما ثانيا فلان الكتاب ان لم يوجب الاداء في الحال فهو يقتضي جواز ادائها بعد وقتها مطلقا سواء ادي قبل الفائتة او بعدها فتوقيف الجواز على اداء الفائتة نسخ له لا محالة فلا تنقضي عن عهدة الاشكال بعد تسليم كونه من الآحاد سوى ما يقال ان الخبر موافق لاشارة قوله تعالى كانت على المؤمنين كتابا موقوتا وقوله حافظوا على الصلوات اي ادوها في اوقاتها فان من ضرورة الامر باداء كل صلوة في وقتها الامر بتقديم بعضها على البعض وبعد ما فاتت ان تعذر الاداء في الوقت لم يتعذر عليه مراعاة الترتيب فيجب عليه ما قدر كما قلنا في المظاهر اذا جامع في خلال الصوم انه يستأنف محافظة على الاخلاء الواجب بضرورة وجوب التقديم على المسيس وخبر الواحد اذا وافق الاشارة القطعية يصير قطعيا فيصح اثبات الشرط به ويمكن ان يجاب عن البحث الاول بان الصلوة المأمور بها مجملة في حق الاركان والشروط وذلك ان للصلوة نظرين نظر من حيث الماهية ونظر من حيث الخروج عن العهدة وتغيرها بالشرط ان كان لا يصح من حيث الماهية فهو صحيح من حيث الخروج عن العهدة فالصلوة من حيث الماهية هي القيام والقراءة والركوع والسجود ومن حيث الخروج عن العهدة هي هذه الاركان مع جميع شرائطها وعن الثاني وهو البحث المذكور في شرح البزدوي للامام عبد العزيز البخاري رحمه الله ان غاية ما يقتضيه الكتاب اعني قوله تعالى كانت على المؤمنين كتابا موقوتا هو اشتراط الوقت للاداء بمعنى انه يجب اداؤها في وقتها ويحرم تأخيرها عنه ويتوقف وصف الاداء على محافظة الوقت ولا يلزم من ذلك عدم توقف صحة الاداء على شرط آخر حتى يعارض الخبر الموجب لاشتراط الترتيب فان قلت اليس قوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس مطلق في جواز اقامتها وقت الدلوك سواء قضيت الفائتة او اخرت قلت الاية ليست بمحكمة في هذا الجواز اذ يكون اللام للعلة اي اقم الصلوة الواجبة عليك بسبب الدلوك فيكون التعرض فيها على هذا التأويل لبيان سببية الوقت وتحقق نفس الوجوب بالوقت لا الوجوب الاداء وقت الدلوك مطلقا فخبر الواحد يصلح معارضا للاية ... ثم نقول من جعله من الآحاد افتى بفساد الوقتية مع تذكر الفائتة حتى لم يحكم بالجواز عنده الا بسقوط الترتيب ومن جعله من الآحاد فهو يقضي بالاعادة ما دام الوقت باقيا عملا بالخبر ... اما اذا مضى الوقت ولم يعد اجزاه على ما نقل صاحب الكشف عن الامام فخر الاسلام وموجب الكتاب هو الاجزاء وهو لا يبطل بالامر بالاعادة قوله لا يؤدي الى تفويت الوقتية مشكل لان هذا الفوات انما يأتي بتقصير من العباد فانه لو لم يفوتها او قضاها كما فاتت لم يفت الوقتية وما كان بتقصير لا يكون عذرا

الا يرى انه لو خاف فوات الوقتية ان اشتغل بالوضوء لم يجز له ان يتيمم او خاف ان اشتغل
بتقديم الطهارة فاتته الصلوة لا يسقط عنه تقديمها لانه مقصر حيث تكاسل هنا قوله بالحديث وهو
قوله عليه السلام من نام عن صلوة او نسيها فلم يذكرها الا وهو مع الامام الحديث اوجب النبي
عليه السلام اعادة الوقتية وذا دليل على ان اداءها قبل الفائتة لا يجوز وان اداءها في وقت
الاحق عن اداء الفائتة عند تذكرها واجب ومن ضرورة ذلك ان لا يبقى وقت تذكر الفائتة
وقتا للوقتية اذ لا معنى لوقت الصلوة سوى انه يصح اداؤها مع شرايطها واداء الوقتية
مع شرايطها قبل الفائتة مع تذكرها عنه متعذر لان من شرايط الوقتية الوقت اللاحق عن
اداء الفائتة واداؤها مع هذا الشرط قبل اداء الفائتة محال فلا يكون وقتا بالضرورة فان قلت
وجوب الترتيب بين الصلوتين لا يقتضي اختلاف وقتهما الا يرى ان وقت العشاء والوتر
واحد عند ابي حنيفة رضي الله عنه مع افتراض الترتيب بينهما اجيب بان حاصل الاختلاف
بينه وبينهما في ان وقت الوتر مع العشاء واحد ام مختلف لا راجع الى ان وقت الوتر مع وقت
العشاء كوقت الظهر مع العصر ام كوقت الوقتية مع الفائتة فعندهما اصل الوقت مختلف كوقت
الظهر مع وقت العصر وعنده اصل الوقت واحد وانما تختلف بعارض التذكر فوقت الوتر مع
تذكر العشاء يدخل بعد اداء العشاء بالاتفاق انما النزاع في صورة علم التذكر بناء على ان تذكر
العشاء فلن اداء الاختلاف في الوقت اصلي ام بعارض تذكر العشاء فان قلت اذا لم يكن
وقت التذكر وقتا للوقتية قبل اداء الفائتة وجب ان لا ينقلب الوقتية جائزة اذا صلى ست صلوات
هكذا ولم يعد الوقتية كما لو صلى الظهر قبل وقته لا ينقلب جائزا فالحال كذا هذا اجيب بان وقت
تذكر الفائتة انما يسقط عن كونه وقتا للوقتية سقوطا موقوفا لا باتا بخلاف بطلان الظهر
قبل وقته فانه باطل بطلانا باتا وما قبل الزوال لا ينقلب وقتا له بحال فافترقا قوله نقضيهن
مرتبة في الحاشية بعد هوي من الليل وفي التاج الهوي يك پاس از شب قلت فعلى هذا
لم يكن العشاء من الفوائت لانها لا يفوت الا بمضي جميع الليل وقد فسر في الحاشية الحميدية اربع
صلوات شغل عنها النبي صلى الله عليه وسلم بالظهر والعصر والمغرب والعشاء وانه يشعر بان العشاء
كانت من الصلوات التي شغل عنها النبي عليه السلام وبينهما تناف ظاهر وتمانيت بين ثم ذكر
في التاج ايضا الهوي بفتح الهاء فرود آمدن و بالا رفتن نمكن ان يحمل الهوي على
المصدر بالمعنى الثاني فيكون المعنى بعد مضي الليل فلا يخالف قوله شغل عن اربع صلوات ولا اقول
تقضا هنا الا ان قوله القول بعد مضي من الليل بلا الواجب وكذا ذكر في الحديث انه عليه السلام
حينئذ ان يقول بعد هوي الليل بالاضافة وكذا ذكر في الحديث انه عليه السلام اخر اربع صلوات

من الليل فانه صار
المعنى اذا لا معنى

الظهر والعصر

الظهر والعصر والمغرب والعشاء حتى ذهب هوي من الليل وان ايضا ينافي حمل الهوي على
المصدر بالمعنى الثاني اذ لا معنى لقولنا حتى ذهب مضي من الليل وذلك ظاهر ثم ذكر في الصحاح
مضى هوي من الليل اي طائفة وهو نحو من ثلثه واربعة فيكون المراد بالشغل عن اربع صلوات
شغله عنها اما عن اصل وقتها او عن وقتها المستحب وهو ما قبل ثلث الليل **قوله** ثم قال صلوا كما رأ
يتموني اصلي قبل التمسك به مشكل لان اقتضاه ان يدل على وجوب الترتيب لكن تركه لا يدل على الفساد
لجميع واجبات الصلوة نعم الجز يوافق اشارة الكتاب على ما بينا فيثبت به الفرضية **قوله**
الا ان يزيد الفوائت على ست صلوات فان قلت هذا يشعر بان فوات السابعة شرط لسقوط الترتيب
والتعليل بقوله وهل هذا الا تناقض قلت بعضهم شرطوا فوات السابعة وحملوا قوله الا ان تزيد الفوائت
على ست صلوات على حقيقته قالوا انما شرطت الزيادة على الست ليكون بين الفائتة التي يقضيها وبين
اخر صلوة صليها ست صلوات وعلى هذا كان المراد بالكثرة في قوله فيصير نظير الوقتية حيث يشترط
ان يكون بينها بين اخر ما صليها في وقتها ست صلوات وعلى هذا كان المراد بالكثرة في قوله
وحد الكثرة هو كون الفوائت المتخللة بين اخر صلوة صليها واول ما يريد ان يصليها فائتة او وقتية وهذه
الكثرة المتخللة فيما بين اخر صلوة واول فائتة يريد ان يصليها لم يتحقق الا بصيرورة الفوائت سبعا
وبعضهم اولوا قوله الا ان تزيد الفوائت على ست صلوات بان المراد بالصلوات الاوقات واليه
قال صاحب الكافي حيث قال اي ستة اوقات ومراده ان يصير الفوائت ستا ويدخل وقت السابعة
فيجوز اداء السابعة ولو حمل على حقيقته لم يجز السابعة هذا كلامه ولكن ظاهر كلام المصنف لا يوافق شيئا
من الوجهين اما الاول فظاهر وكذا الثاني لانه حد الكثرة بقوله ان يصير الفوائت ستا بخروج وقت
الصلوة السادسة معرض لخروج وقت السادسة ولم يعرض لدخول وقت السابعة ولو كان
المراد زيادة الفوائت على ستة اوقات بدخول وقت السابعة لاشترط دخول وقت السابعة
ولان الدخول في حد التكرار لا يحتاج الى دخول وقت السابعة بل يكفيه مضي اوقات واقرب
التاويلات ان يجعل قوله على ست صلوات حالا عن الفوائت لا صلة لقوله تزيد اي تزيد
الفوائت كائنة على ست صلوات اي معدودة بهذا العدد من الصلوات اي صارت ستا الا انه لو كان
المراد ذلك لاقتصر على قوله على ست ولم يذكر المعدود اعني قوله صلوات يعرف بالتامل ومما تختلج في
الصدور ان يقول انه كانه اراد الزيادة على الست التي داخلة منها الوتر وذلك في المعنى اشتراط
الزيادة على وظيفة يوم وليلة لذلك يدخل الوظيفة في حد التكرار **قوله** لان الفوائت قد كثرت فيسقط
الترتيب فيما بين الفوائت نفسها كما سقط بينها وبين الوقتية وقد يقال انما سقط الترتيب بينها
وبين الوقتية لان اعتباره يؤدي الى فوات الوقتية عن وقتها وهذا المعنى منتف فيما بين

فيشكل به هوي منه وقت ايضا مع هوي من الليل

لان الفوائت قد كثرت ثم تفسير الكثرة بان تصير الفوائت
ستا يشعر بان فوات السابعة شرط لسقوط الترتيب

الفوايت لا يقال سقوط الترتيب بين الفوايت والوقتية يستلزم سقوطه فيما بين الفوايت
انفسها لتعذر رعاية الترتيب فيها مع تخلل الوقتية اذ الترتيب عبارة عن تقديم بعضها على البعض من غير بينهما
ان يتخلل بينهما مفروضة اخرى وحين ادى فايتة ثم تعذر عليه ان يراعى الترتيب بين الفوايت
بان يودي كل واحد مرتبها من غير ان تخلل بينهما مفروضة اخرى لانا نقول اذا سقط الترتيب
الموالاة وتحقق ان الترتيب ان كان تعذر رعايته بتخلل الوقتية لا بين الفايتة والوقتية بالنسيان
او ضيق الوقت لا يسقط بينها وبين وقتية اخرى مع ان رعاية الترتيب على الوجه المذكور يتعذر
بتخلل الوقتية الموالاة وتحقق ان الترتيب ان كان تعذر رعايته بتخلل الوقتية من كل وجه فلا
يتعذر من حيث تقديم البعض فينبغي ان يحافظ عليه ما قدر من الترتيب ويسقط ما عجز فالظاهر ان
يقال ان الترتيب ~~لا يسقط ما عجز~~ انما يسقط بين الفوايت والوقتية دفعا الحرج فان
من فاته الصلوة شهرا وشهرين قضاء لا يمكن من تقديم جميع الفوايت على الوقتية
ويتعذر بان يأتي بالفوايت ما استطاع الى آن الوقت فلا بد من القول بالسقوط عذرا كما
ان الكثرة غير مضبوط فضبطناه بما يدخل الصلوات في التكرار وكما يتعذر رعاية الترتيب عند
الكثرة بين الفوايت والوقتية يتعذر فيما بين الفوايت ايضا فربما لا يحفظ المرء اول
الفوايت عند كثرتها فلو الزم باه بالترتيب لتحرج قوله وهي لا ظهر فانه روي عن محمد استدل
بهذه الرواية على ان الفوايت اذا كثرت ثم عادت الى القلة يعود الترتيب وهو مشكل لان
الكثرة المسقط لم يثبت لا ان يأول بانه صلى فيه الى اخر الوقت ثم ادى الفايتة بعد خروج
الوقت لانه لو ادى الفايتة في الوقت لما صح القول بعود الترتيب لانه انما يسقط بخروج وقت
السادسة ولكن لا بد ان يكون شروع الوقتية في سعة الوقت اذ لو كان عند الضيق لكانت
الوقتية صحيحة ولا يمكن ان يحمل على ما روي عن محمد انه اعتبر دخول وقت السادسة لان
الوقتيات ناسخة وعلى تلك الرواية تكون صحيحة كذا في الكافي فان قلت كيف يصح قوله وعلى تلك
الرواية يكون صحيحة ولا نص على تلك الرواية سوى الوقتية الاولى ان تلك الوقتيات الا العشا
الاخيرة ان اخرها اجيب بان دخول وقت السادسة على تلك الرواية كفايته اخرى فاذا دخل
صارت الفوايت ستا حكما فيسقط الترتيب فلما ادى الوقتية صحت ثم لما قضى احدى الفوايت
صارت الفوايت خمسا اقامت لوقت السادسة مقام فايتة ثم لما دخل وقت السابعة صارت ستا اقامة
للوقت مقام الغايبة فيسقط الترتيب ايضا فيصح السابعة ثم هكذا الى الاخر لا يقال دخول وقت
السابعة انما يعد مسقطا الترتيب من حيث انه يوجب شغل الذمة بصلوة اخرى واذا اديت
تلك الصلوة سقطت عن الذمة وبطل عمل الوقت في الوجوب فيجب ان لا يعد مسقطا لانا نقول

عمل الوقت سمي بالاداء والشيء بانتهائه يتقرر والمتقرر في حكم الباقي فيكون الوجوب كالباقي
فكان الامر بعد الاداء كما هو قبله هذا ولو حمل الكلام على حذف المضاف اي وعلى تلك الرواية
يكون بعضها صحيحة وهو اول الوقتيات فلا مرية فيه فان قلت التاويل بان صلى الوقتية الى
اخر الوقت مع كونه خلاف الظاهر غير مسلم عند الخصم اذ لا دليل عليه فلا يكون المسئلة بالتاويل
المذكور حجة عليه اجيب بان التاويل المذكور محمول بل متعين بدليل التعليل الذي ذكر من قبل محمد
وبيانه ما ذكر في المحيط حيث قال وروي ابن سماعة عن محمد في رجل ترك صلوة يوم
وليلة ثم صلى من الغد مع كل صلوة نسيه ان الامسيات كلها صحيحة قدمها واخرها واما اليوميات
فان بدأ بها فهي فاسدة كلها لانه احق ادى الوقتيات سادسة المتروكات لانه اذا قضى
متروكه بعدها عادت المتروكات خمسا ثم لا يزال هكذا فلا يعود الى الجواز وان بدأ بالامسيات
فاليوميات فاسدة الا العشاء الاخيرة فهذه الرواية هي التي ذكرناها ان على احدى الروايتين عن
محمد اذا كثرت الفوايت وسقط الترتيب ثم عادت الى القلة يعود الترتيب هذا كلامه فالتعليل
بقوله لانه متى ادى الوقتيات صارت سادسة المتروكات ادل على التاويل المذكور للقطع
بان الوقتية انما تصير متروكة بخروج الوقت اما ما دام الوقت باقيا فلا ثم المصنف رحمه الله كانه استدل على
عود الترتيب بعد السقوط بالتعليل الذي اشار اليه بقوله لدخول الفوايت في حد القلة ولا اثر في صحة
الاستدلال به لانه صريح بعود الترتيب بعد عود المتروكات خمسا ثم لو سلم ان الرواية غير مأولة فيقول
انا عرفنا بهذه الرواية ان الفايتة بعد القضاء يسقط اعتبارها كانها لم تفت اذ لو لم يسقط اعتبارها
لسقط الترتيب في هذه المسئلة بعد خروج الوقت السادس فلم يفسد جميع الوقتيات فكما سقط اعتبارها
بالقضاء قبل تحقق الكثرة المسقطة وجب ان يسقط بعده ايضا فيعود الترتيب اعتبارا للمقضية بالعدم
فهذا استدلال بسقوط اعتبار الفايتة وجعلها كالعدم بقضائها قبل تحقق الكثرة على اعتبارها
وجعلها كالعدم بقضائها بعدها ونقول الفوايت في هذه المسئلة يصير ستا بخروج الوقت السادس
غير انه لم يسقط به الترتيب لمكان قضاء البعض فعلم ان قضاء بعض المتروك يمنع ابتداء السقوط فيمنع
بقاءه كالمحرمية في النكاح وهذا لمن جعل سقوط الترتيب هو الذمة المشغولة بكثرة الفوايت وما يرجع
الى المحلية والابتداء والبقاء سواء اقول من قال بان الترتيب ~~هو الموجه~~ لا يعود بعود الفوايت
الى القلة يرد عليه ان العلة الموجبة للسقوط هي الكثرة وقد انتفت والحكم ينتفي بانتفاء علته ولا مخلص
له عنه سوى ما يتوهم ان الصلوة بعد فواتها لم يبق دينا في الذمة والدين لا يسقط بالاداء بل يتقرر اذ الاداء
حكمه والشيء بانتهائه يتحقق فيتقرر المتقرر كالباقي على ما صرح به المصنف في غير موضع فكان الحال بعد
القضاء كما هي قبله ولا يبطل الكثرة المسقط بالقضاء فرد المصنف عليه بهذه المسئلة فانها دليل

علي لزالفايته بعد القضا لم يبقي حكما والمسقط الترتيب في هذه المسئلة بخروج الوقت السادس كما لو لم
يقض شيا منها وحيث لا يسقط علم ان الفايته بعد قضاها بالكلية كانها لم يفت فيا لصلوة يبطل
الكثرة المسقط بقضاء البعض ومن ضرورة بطلانها انتهاء السقوط وعود الترتيب اذ الحكم ينتهي
بانتهاء علته فالمسئلة رد لما عسي ان يتوهم الخصم وتحقيق لما ينبني عليه عود الترتيب من انتهاء الحكم
بانتهاء العلة **قوله** الا العشاء الاخيرة في الكافي واما العشا الاخيرة فمحمولة علي ما اذا كان الرجل
جاهلا انه صليها وقد صلي جميع ما عليه فصار كالناسي فان كان عالما لم يجز العشاء الاخيرة ايضا لانه
صليها وعنده ان عليه اربع صلوات هذا كلامه وهو يخالف لما ذكر فيه بعد هذا حيث قال صلي الظهر
بلا وضو والعصر به ذاكرا وقضي الظهر صح المغرب مع ذكره وعند زفر لا يصح لانه صلي المغرب
مع تذكر الفايته ولنا ان النص ورد بعدم جواز الوقتية عند تذكر الفايته بيقين وهذه فايته بالاجتهاد وخبر
الواحد وعند الشافعي مع ليت بفايته هذا كلامه وهو تصريح بان الوقتية انما يفسد مع تذكر ما هو
فايته بالاجتهاد وخبر الواحد ولا يخفي ان الفوايت اذا قلت لم يبق عليه عند العشاء الاخيرة الا الادني
وقتيات ما سد بالاجتهاد وخبر الواحد فيجب ان لا يفسد العشا بتذكرها وان كان الرجل عالما كما لا يفسد
المغرب فان قلت هل يمكن ان يحمل علي ما اذا صلي المغرب ظانا بان العصر اجزاه كما ذكر في المحيط حيث
قال صلي الظهر علي غير وضوء ثم صلي العصر علي الوضوء ذاكرا لذلك وهو يحسب انه يجزيه فعليه ان يعيدهما
جميعا فان اعاد الظهر وحده ثم صلي المغرب وهو يظن ان العصر جايز يجزيه المغرب ويعيد العصر
فقط ولو كان عنده ان العصر لم يجزيه لا يجزيه المغرب نص عليه ابن سماعة عن محمد قلنا لو حمل علي
ذلك لم يثبت خلاف زفر اذ الرواية منصوصة انه لو صلي الظهر علي غير وضوء ثم صلي العصر علي وضوء
وهو ذاكر انه صلي الظهر بغير وضوء وهو يحسب ان ذلك يجزيه فقول زفر له بعيد العصر لانه متناول
فكان في معني الناسي فلما صح العصر عنده مع تذكر الظهر وهو اذا ظن بجوازه وهو غير جايز اجماعا فلان
يجوز عنده المغرب مع تذكر العصر اذا ظن بجوازه وفساده مجتهد فيه اولي وايضا التعليل الذي ذكر
في نيابة جا علي ذلك يعرف بالتامل **قوله** لانه لا فايته عليه في ظنه اشارة الي انه انما يجوز اذا لم يكن
الوقتيات فايته في ظنه اما اذا كان يظن بفسادها فلا وهذا لان الظن بجواز الوقتيات صادف
موضع الاجتهاد فيكون معتبرا ويجعل كالناسي للمتروكة بخلاف ما اذا صلي الظهر بغير وضوء ثم صلي العصر
ذاكرا وهو يحسب ان الظهر يجزيه لا يجوز العصر لان الظن بجواز الظهر المودي بلا طهارة ظن لم يصادف
موضع الاجتهاد فلا يعتبر ولا يجعل كالناسي فان قلت كما اعتبر الظن بجواز الوقتيات المودات
لجواز العشاء الاخيرة فهلا يعتبر ذلك الظن لجواز الوقتيات انفسها اجيب بان الظن بجواز شي حكم
الشرع بفساده لا يجعله جايزا غاية ما في الباب ان الظن اذا كان صحيحا يكون عذرا يجعله كالناسي لما ظنه

صحيحا ثم ذكر في

صحيحا ثم ذكر في المحيط ان الحسن زياد كان يقول انما يجب مراعاة الترتيب علي من علم
لا علي من لم يعلم به وذكر في الذخيرة اذا صلي العصر وهو ذاكر انه لم يصل الظهر فهي
فاسدة عند ابي حنيفة موقوفا حتي لو صلي ست صلوات ولم يعد الظهر يعود العصر جايزا
الي ان قال قال مشايخنا انما لا يجب اعادة الفوايت عند الحسن اذا كان عند المصلي
ان الترتيب ليس بواجب وان صلوته جايزة واما اذا كان عنده فساد الصلوة بسبب الترتيب
فعليه اعادة الكل لان المرء انما يكلف ما عنده هذا كلامه فان قلت الظن بجواز الوقتيه مع
تذكر الفايته انما في موضع الاجتهاد فالظن في موضع انما يعتبر اذا كان ذلك الاجتهاد صحيحا اي
لا يكون مخالفا للكتاب والسنة المشهورة والاجماع والقول بجواز الوقتيه مع تذكر الفايته
مخالف للخبر المشهور لان حديث الترتيب مشهور ولاشارة الكتاب ايضا كما بينا
قلنا في كون الحديث مشهورا كلام فيما بينهم وفي اشارة المذكورة خفاء فلا يكون قادحا
في صحة الاجتهاد **قوله** وعنده يبطل فان قلت اذا شرع في الفرض الرباعي
وسلم علي راس الركعتين ليدخل مع الامام وادي الظهر في بيته يوم الجمعة ثم سعي الي
الجمعة وادركها مع الامام يقع المودي تطوعا ولا يبطل اصل الصلوة مع بطلان صفة
الفرضية اجيب بالتزام ان معني بطلان الصلوة ببطلان الفرضية هو خروجه عن
حرمة الصلوة حتي لا ينتقض طهارته لو قهقه لا انها تبطل من الاصل وبطلان الشروع فيما
كان باطلا فلا يبطل الشفع المودي ببطلان وصف الفرضية والا ما خرج من حرمتها قبل
بطلان فرضيتها كالظهر المودي في يوم الجمعة بعد ادراك الجمعة فان قلت قوله عليه فلعل الفرق
هو فيما بين الدلايل علي عدم بطلان فرضيتها اجيب بان المقتدي يبني تحريمته علي
تحريمة الامام وتحريمته باقية فيجعل تحريمة المقتدي باقية تبعا وكذلك ان التحريمة عقدت
للاصل والوصف جميعا فاذا بطل الوصف وهو المقصود ضعفت فيبقي تبعا ولا يبقي اصالة فيتبعها اذا
كان مع الامام ويقطعها اذا كان منفردا وما ذكر في المحيط بعد ذكر حديث الترتيب من قوله
وبهذا الحديث اخذ ابو يوسف مع من لوليه الي اخره ومحمد لم ياخذ بالوله وامر بقطع الصلوة
التي هو فيها عند تذكر الفايته فيحتمل التاويل كانه اراد انه لم ياخذ محمد بالوله فيها اذا صلي
منفردا فانه كما يدل علي اتمام الصلوة مقتديا بالامام عبارة يدل علي اتمامها منفردا بنوع اجتهاد
فان قلت المكلف اذا ابر في خلال الصوم يبقي نفلا اجماعا اجيب بان الصلوة بنيته علي التحريمة
فقيل بطلت ببطلان الفرض علي ما مر فيبطل هي ايضا ولا كذلك في الصوم وهذا هو العذر
فيما اذا ادي الشيخ الفاني الفدية ثم قدر علي الصوم حيث يبطل الفرضية ويقع الفدية تطوعا

قوله حتى لو صلى ست صلوات اشتراط اداء الست لانقلاب الكل جائزا على

ما يشير اليه ظاهر قوله الا ان يراد الفوايت على ست صلوات مراده يشترط لسقوط الترتيب

فيما بين الفوايت ان يصير الفوايت ستا ظاهرا اما على ما قالوا من ان فوات الست يكفي لسقوط

واو لو اقوله الا ان يزيل الفوايت على الست كما من فيكل ادا الكثرة بتحقق باداء الخمس مع تذكر

الفايتة حتى يصير الفوايت ستا المتروكة والخمس المؤداة فلم الا ان يمنع اشتراط اداء

الست مع تذكر الفايتة على هذه الرواية فتحمل ما في الكتاب على ظاهر ما عليه قوله الا ان

يزيل الفوايت على ست صلوات او يقال اشتراط الست هنا ليس لاجل ان يتحقق الكثرة في

الفوايت فيسقط الترتيب فيما بين الوقتية المابعة بدليل حتى لا يحتاج الى السادسة لضرورة

تحقق الكثرة بالخمس الاخر بل انما اشترط لتحقق الكثرة فيما بين المؤديات فيسقط الترتيب

بتخلل المؤديات الكثيرة بين المتروكة والسابعة من الوقتيات فان تخلل المؤديات الكثيرة

يسقط الترتيب كما يسقط الفوايت الكثيرة نقل ذلك في الذخيرة ان الحاكم الشهيد ذكر في المنتقى

عن ابي يوسف رحمه في ابو الليث وعليه الفتوى لان الترتيب بين الفايتة وبين هذه الوقتية

ليست بواجبة لان المتخلل بينهما كثير هذا لفظه فقد جعل تخلل الكثير من المؤديات مسقطا

للترتيب فاشترط اداء الست لتكثر المؤديات فيسقط الترتيب بين الفايتة والسابعة فلان يتوقف في

سقوطه بين المتروكة وبين انفسها اولى او يقال اشتراط اداء الست لتحقق الكثرة في المؤديات

فيسقط الترتيب بينها وبين الفايتة وذلك ان الترتيب بين المتروكات والوقتية انما يسقط اذا

صارت الفوايت ستا فكذا الترتيب فيما بين المؤديات والمتروكة انما يسقط اذا صارت ستا اعتبارا

للاحد الحادث بالاخر فكان انقلاب المؤديات الى الجواز بناء على سقوط الترتيب بينها

وبين الفايتة لا على سقوط بين الفوايت والوقتية السابعة كما وقعت الاشارة في كلام بعضهم

والابطل السقوط من حيث يثبت لان سقوط الترتيب بين الفوايت والوقتية انما يكون

بضرورة كثرة الفوايت والكثرة يبطل ~~بمجرد سقوط~~ بعود المؤديات الى الصحة لا سيما عند من

يقول بعود الترتيب عند زوال الكثرة الموجب للسقوط **قوله** ثم ذكر في الذخيرة من ترك

خمس صلوات ثم صلى السادسة وهو ذاكر فان صلى السابعة جازت بالاجماع وجازت السادسة عند

ابي حنيفة رضي الله عنه لان التوقف كان لاجل الترتيب فاذا صلى السابعة سقط الترتيب فجازت

السادسة الى الجواز هذا كلامه وهو اشارة الى ان سقوط الترتيب وجواز المؤديات لكثرة

الفوايت دون المؤديات لانعدام كثرتها في هذه المسئلة فيشكل بما ذكرنا ان الكثرة في الفوايت

يتحقق باداء خمس صلوات فلا معنى لاشتراط الست وتوقف الجواز على اداء السابعة

ابي حنيفة رضي الله عنه لان التوقف كان لاجل الترتيب فاذا صلى السابعة سقطت الترتيب

فجازت السادسة الى الجواز هذا كلامه وهو اشارة الى ان سقوط الترتيب وجواز المؤديات

لكثرة الفوايت دون المؤديات لانعدام كثرتها في هذه المسئلة فيشكل بما ذكرنا ان الكثرة في الفوايت

يتحقق باداء خمس صلوات فلا معنى لاشتراط الست وتوقف الجواز على اداء السابعة عند

ابي حنيفة وبطلان السادسة عندهما في المسئلة المذكورة والاقرب ان نقول اراد بقوله ست صلوات

الخمس المكتوبات والسادسة الوتر الواجب وذلك في المعنى اشتراط اداء الخمس من حيث

الاوقات فلا يشكل بشيء والله اعلم **قوله** وعندهما تفسد فسادا لا جواز له بحال لان

علة سقوط الترتيب الكثرة فانما يثبت الحكم اذا ثبتت الكثرة فيما بعدها لا في نفسها اذ العلة لا تؤثر

في نفسها ولانّ الحكم مع العلة يقترنان والكثرة صفة هذا المجموع وحكمها سقوط الترتيب فاذا ثبتت

صفة الكثرة بوجود الآخرة استندت الصفة الى اولها بجعلها بعوز الا الكاني وفيه بحث اما على

تعليلها فلانه يقضي ان لا يسقط الترتيب فيما بين الفوايت اذا كثرت ضرورة ان علة سقوط الترتيب

هناك هو الكثرة فاذا ثبتت سبب الحكم فيما بعدها لا في نفسها وقد قالوا الترتيب عند كثرة المتروكات

بضرورة كفايتها كما يسقط بينها وبين الوقتية يسقط فيما بين المتروكات انفسها ايضا واما على

تعليله فلما عرف ان العلة اذا كانت ذات وصفين يضاف الحكم الى آخرهما وجودا كما في المثل الاخير

في السفينة والقدح الاخير فان السفينة انما يتلف بالثقل الحاصل بمجموع المنات المحمول عليها مع

ذلك يجب الضمان على صاحب المن الاخير وكذلك السكر يحصل بجميع القدحات المشروبة مع انه يضاف

الى القدح الاخير فيجب ان يضاف الحكم هنا الى الاخيرة فلا يثبت قبله **باب**

سجود السهو قوله فما رضت روايتا فعل نبي النبي بقوله للحصر ان يقول لا قوال في هذا الباب

ايضا متعارضة نقل ربي عنه عليه السلام اذا شك احدكم في صلوة فلم يدر كم صلى اثلثا ام اربعا فليطرح الشك

وليبن على ما استيقن ثم يسجد سجدتين قبل ان يسلم فيجب ان يصار الى القياس وهو

الاخير الغايب ~~والغايب~~ قبل السلام فكذا ما يجب **قوله** ولان سجود السهو مما لا يتكرر والتخصيص

ان يقول السجدتان تكفيان عن كل سهو في الصلوة سابق على السجدتين او لاحق بهما لمكان

التداخل في الاسباب كسجدة التلاوة فلا يتوهم التكرار او لزم النقص بلا جبر على تقدير ان

يسجد قبل السلام وذهب الشافعي رحمه في التداخل ولا اكتفاء بالسجدتين وان تكرر ما يقضي

السجود من نوع او نوعين قبل السجدتين بينهما او بعدهما قبل السلام مخصوص عليه في

شرح الحاوي ~~قوله~~ وكل ذلك واجب من كل لان القعدة السابقة فرض ولانه لا يتحقق

وكلما الا بعمل نفسه الصلوة وحتى فسدت بان قيل الخامسة بسجدة لا امكن السجود وهو

تفسد ها بما بعد العود فلا يتحقق الترك وفي الكافي وقيل يحمل على تاخير القعدة الثانية وفيه مت
الفساد ما فيه لانه ان اريد بالواجب الفرض لم يرد به الواجب الحقيقي وقد اريد الحقيقة
في غير القعدة الثانية فلم يرد المجاز ولانه اريد حقيقة الترك في غيرها فلم يرد التاخير
فيها لئلا يجتمع الحقيقة مع المجاز ولا يقال يجوز الجمع بينهما عند اختلاف المحل عند البعض
قلنا نعم لكن بابي قوله وكل ذلك واجب هذا التاويل قوله كان مخالفا لامامه لانه
لو اشتغل بالسجدة يفوته المتابعة مع الامام في بعض افعال الصلوة ~~ومتابعته فيما هو من افعال~~
~~الصلوة~~ لان العود اليها يرتفع التسليم وانه من واجبات الصلوة ومتابعته فيما هو من افعال
الصلوة واجبة بخلاف ما اذا زاد الامام سجدة او زاد في تكبيرات العيد ما خرج عن اقوال الصحابة
او كبر في الجنازة خمسا او قام الى الخامسة ساهيا حيث لا يتابعه المأموم لانه ليس من افعال
الصلوة فلا يلزمه المتابعة وبخلاف ما اذا لم يرفع الامام يديه عند افتتاح او لم يثن او لم يكبر عند الركوع
او الانحطاط او لم يسبح فيه او لم يقل التسبيح او لم يقرأ التشهد او لم يسلم او نسي تكبيرات التشريق
حيث يفعله المؤتم لان الاشتغال بهذه الاشياء لا يفوت المتابعة في شيء من افعال الصلوة التي تجب
فيها المتابعة بخلاف الاشتغال بسجدة السهو او سجدة التلاوة او تكبيرات العيد او القعدة الاولى
او القنوت فانه اذا لم يفعله الامام لا يفعله المؤتم لان الاشتغال به يفوت المتابعة فيما يجب
متابعة الامام فيه من افعال الصلوة فلا يجزئ الاشتغال به والله اعلم قوله ولو كان الى
القيام اقرب لم يعد وفي ظاهر الرواية ان لم يستو قائما يعود لما روي عن مغيرة بن شعبة عنه عليه
السلام اذا قام الامام في الركعتين فان ذكر قبل ان يستوي قائما فليجلس وان استوى قائما فلا
يجلس ويسجد سجدتي السهو كذا في المصابيح وانما لا يعود اذا استوى قائما لانه اشتغل
بفرض القيام ولا يترك الفرض الواجب وقد يحتاج الى الفرق بين هذا وبين ما اذا سلم وعليه
سجدة التلاوة فانه ياتي بهما ويرتفض القعدة مع ان القعدة فرض وسجدة التلاوة واجبة
قال في الذخيرة والوجه في ذلك ان القعدة الاخيرة ان كانت فرضا فهي لا تتم بها ما لم يخرج من الصلوة
وانما ما شرعت لعينها بل للخروج من الصلوة فلم يوجد ما هو المقصود منها لا تتم فيها فيجوز رفضها
لان رفضها قبل التمام لمكان الواجب جائز بخلاف ما اذا ترك القعدة الاولى ساهيا وقام الى
الثالثة فانه لا يعود لان القيام فرض لعينه واذا وجد ادنى ما ينطلق عليه القيام تم الركن فلو عاد الى
القعود يصير رافضا للركن بعد التمام لمكان الواجب وانه لا يجوز وبخلاف ما لو تذكر القنوت
في الركوع حيث لا يعود الى القيام لاجل القنوت في رواية لان الركوع ركن شرع لعينه
فمتى وجد ادنى ما ينطلق عليه اسم الركوع تم هذا كلامه وفيه بحث اما اولا فلان القيام

وتمام

والركوع ايضا ما شرعا لعينهما انما شرعا ليتوصل الى السجود حتى لو لم يقدر على السجود
وقدر عليهما لم يلزماه فصارا كالقعدة فيجوز رفض القعدة لمكان الواجب قبل اتصالها بما هو
المقصود منها دون رفض القيام والركوع قبل اتصالهما بما هو المقصود منهما ~~دون رفض~~
~~القيام والركوع قبل اتصالهما بما هو المقصود منهما~~ مع انه وجد له على انه صرح في الذخيرة فيها
بعد ان الركوع انما يتم بعد رفع الراس منه فاما قبله فليس بتام حيث قال اذا رفع راسه
من ركوع الركعة الثالثة وتذكر انه لم يسجد في الثانية الا سجدة فانه يسجد تلك السجدة ثم يتشهد للثانية
ثم يسجد للثالثة لان عوده الى السجدة المتروكة لم يرفض الركوع بعد تمامه وان تذكر وهو
راكع فانه يسجد المتروكة ويتشهد ثم يقوم ويصلي الثالثة بركوعها وسجودها لان الركوع قبل التمام
قابل للرفض فاذا تذكر في الركوع وعاد اليها فقد رفض هذا الركوع فيجب اعادته بخلاف
ما بعد رفع الراس منه لانه قد تم وبعد التمام لا يقبل الرفع على ظاهر الرواية هذا كلامه
فاذا كان الركوع قبل رفع الراس منه غير تام محتملا للرفض وجب ان يصح رفضه اذا تذكر
القنوت فيه لما تحقق ان رفض الفرض لمكان الواجب قبل التمام جائز واما ثانيا فلان
المسبوق اذا لم ينتظر سلام الامام وقرأ وركع ثم سلم الامام وسجد للسهو رجع اليه وسجد معه
معه واعاد القراءة والركوع للسجود ولا سهو عليه ولو لم يتابع الامام لم يفسد صلوته فقد
رفض القيام والقراءة والركوع بعد التمام لمكان الواجب ويمكن ان يقال رفض الفرض
لا يجوز الا للتكميل كرفض القعدة الاخيرة بسجدة التلاوة او للصيانة عن البطلان كرفضها بالسجدة
الصلبية ولا حاجة فيما الى رفض القيام اذا سهى عن القعدة الاولى فانه استوى قائما ولا الى
رفض الركوع فيما اذا سهى عن القنوت لا للصيانة الصلوة عن البطلان لانها لا تبطل بترك القعدة
الاولى ولا بترك القنوت ولا للتكميل لامكان التكميل بسجدة السهو واما المسبوق فلا يمكنه تكميل
صلوته الا بالرجوع والمتابعة فيلزمه ذلك فان قلت اذا تذكر الامام تكبيرات العيد في الركوع او
تذكر المصلي السورة فيه يعود الى القيام للتكبير وقراءة السورة مع انه يمكن جبر التكبيرات والسورة
بالسجدة ويمكن قضاء السورة في الاخريين ايضا ولا حاجة الى رفض الركوع لا للصيانة ولا للتكميل
اجيب بانه ذكر في بعض المواضع ان الامام اذا سهى عن تكبيرات العيد فيأتي بها في الركوع ~~ثم للصيانة~~
~~ولا للتكميل~~ اجيب بانه وقيل يسقط قلنا ان عنه واما السورة فيقع فرضا اذا قرأها ورفض لتكميل
هذا الواجب الذي يقع عن الفرض جائز ثم الاظهر ان يقال رفض الفرض لتكميله بالواجب جائز لان
رفضه لتكميله بالجماعة وهي سنة جائز فلتكميله بالواجب اولى وتكبيرات العيد والقنوت
والسورة من واجبات القيام ومكملاته والركوع شبيه بالقيام حقيقة وحكما لما عرف فكانت

الفرض

مكملات القيام مكملة للركوع حكما وكان رفضه لتكميله حكما وكان جائزا اما القعدة فليست بواجبة من واجبات القيام ولا يصح رفضها لاجلها غير انهم ان واجبات الصلوة على نوعين نوع يتعلق بركن خاص كضم السورة والقنوت وتكبيرات العيد ونوع لا يتعلق بركن خاص كالقعدة وسجدة التلاوة فما هو مكمل لركن خاص بالفصل ولا حاجة فرض ذلك الركن لاتيانه مع واجبه المكمل له فصله جائز سواء امكن جبر النقصان بالسجدة ام لا لانه رفض صورة وتغيير معنى ثم تغيره بالاصل وهو اتيان الفرض بعين ذلك الواجب احق من تغيره بخلفه وهو السجدة لان التكميل بالخلف قاصر اما ما لا يتعلق بركن خاص فان امكن جبر النقصان بالسجدة كالقعدة الاولى لم يصح رفض فرض لاجله والا صح وذلك ان ما لا يتعلق بعرض فرض فرض من فروض الصلوة لاجل تكميل لذلك الفرض من وجه لانه مكمل لجميع الصلوة تكميل لكل جزء منه ضمنا دون وجه لانه غير مكمل لذلك الفرض قصدا بل في ضمن الجميع فمن حيث انه مكمل صح رفضه اذا لم يمكن التكميل بالسجدة كما في سجدة التلاوة ومن حيث انه ليس بمكمل لا يصح رفضه اذا امكن تكميله بها علا بالاعتبارين وههنا فرق اخر اشمل واوضح وذلك ان ما وقع التصريح به من ان رفض الفرض لمكان الواجب لا يجوز فمعناه والله اعلم ان رفض الفرض لتدارك ما فات من الواجب عن محله لا يجوز لانه ان فات عمدا فقد سقط فلا يصح الاشتغال بالتدارك برفض الفرض ولو اشتغل نفسد صلوته لانه ليس من اعمال الصلوة وان كان عن سهو فقد امكن تداركه بالسجدة فلا ضرورة الى رفض ورفض العرض من غير ضرورة مفسد اما الواجب الذي لم يفت عن محله فالمصلي مامور باتيانه بعد اتيانه وان كان برفض في ضمن الفرض لانه رفض باذن شرعي وذلك كسجدة التلاوة فانها ما فاتت عن المحل لبقاء محله ما دام المصلي في حرمة الصلوة وكمتابعة الامام فان محل المتابعة باق ما لم يتقيد الركعة بالسجدة وكذا القنوت والتكبيرات وضم السورة فان محل الكل وهو القيام باق من وجه لشبه الركوع به فيشتغل بها بالعود الى القيام وان كان فيه نقض الركوع في ضمنه **قوله** بوضع الجبهة لان السجود عبارة عن الانخفاض وقد حصل بمجرد الوضع فمن شرط الرفع فقد زاد على النص فان قلت اذا احدث في السجدة الاخيرة ثم توضأ وبنى والعمل بالتي احدث فيها فلو كانت السجدة تتم بمجرد الوضع وجب ان يعيد بالسجدة التي احدث فيها اجيب بان السجدة ان كانت تتم بمجرد الوضع فالانتقال مع الطهارة فرض ايضا ولم يوجد فاوجبنا الاعادة لينتقل الانتقال مع الطهارة لان السجدة لم تتم بعد **قوله** لان تمام الشيء بآخر جزء واخرها الرفع اذا الشي انما سمي

بفعله فان قلت الصلوة تتم عند محمد رحمه الله بعد اكمال فرائض من غير رفع بنافيه فقد تمت الصلوة عنده وهي بغير رفع فلتتم السجدة ايضا بمجرد الوضع من غير فعل بنافيه اجيب بان القياس في الصلوة هكذا فقد تمت صلوتك على خلاف القياس او نقول الصلوة محدودة شرعا او كل ما هو محدود فتمامه يتحقق بحدوده فاما السجدة فليست بمحدودة وما لم يكن محدودا فانما يتم بتحقق فعله كالتحريمة عند الكل لا انهم لا يقلها قوله ولم يصح مع الحدث لم يقع موقعه ولو كان بالقياء لكان شاء

باب صلوة المريض

قوله لا يرفع الى وجهه شيء يسجد عليه لقوله عليه السلام حين دخل على مريض يعوده فوجده يصلي كذلك ان قدرت ان تسجد على الارض فاسجد والا فاوم برأسك وابن مسعود دخل على اخيه يعوده فوجده يصلي ويرفع اليه عودا يسجد عليه فنزع ذلك من يده وقال هذا شيء عرض لكم الشيطان فاوم بسجودك **قوله** صلى قاعدا واختلفوا في كيفية القعود قال زفر يقعد كما يقعد المصلي وبه اخذ الفقيه ابو الليث رحمه الله لانه ايسر على المريض وقال العلماء الثلاثة يقعد في حال القيام متربعا ومحتبيا فرقا بين القعود الذي له حكم القيام **قوله** والاولى هو الاولى خلافا للشافعي رحمه الله هو يتمسك بحديث عمران بن الحصين من قوله عليه السلام فان لم يستطع فعلى جنب وبما روي عن علي رضي الله عنه قال يصلي المريض قائما فان لم يستطع فجالسا فان لم يستطع السجود اومى وجعل السجود اخفض من الركوع فان لم يستطع صلى على جنبه الايمن مستقبل القبلة واومى بطرفه وان لم يستطع صلى على قفاه مستلقيا وجعل رجليه مستقبل القبلة وربطا هو قوله تعالى يذكرون الله قياما وقعودا وعلى جنوبهم معناه قرانه ذكر الجنب في الاية وقيل نزلت في الصلوة واجيب عن حديث عمران انه كان مرضا في ذلك لان مرضه كان باسور الا يستطيع معه الاستلقاء والترخص بالعذر لا يدل على اولويته واما حديث علي فمعارض بقوله عليه السلام يصلي المريض قائما فان لم يستطع فعلى قفاه يومي ايماء فان لم يستطع فالله احق بقبول العذر منه فصرنا الى القياس وهو ان اشارة الى هواء الكعبة واشارة المضطجع على جنبه الى جانب قدميه وبه يتأدى الصلوة واما الاية فالمراد بالجنب هو الذكر فيها فاعلى الارض يقال سقط على الجنب اي الارض باي عضو كان **قوله** لانه يفهم مضمون الخطاب واستداد العجز اكثر من يوم وليلة مع القدرة على فهم الخطاب نادر جدا فلا يعتبر حرجا واما استداده مع العجز عن فهمه فغير نادر فاعتبر حرجا مسقطا له وهذا يسقط ما يقال المسقط هو الحرج اللاحق بالمكلف في قضاء ما يدخل في التكرار دون العجز عن فهم الخطاب الا يرى ان الاغماء او الجنون اذا لم يمتد يوما وليلة لا تسقط عنه الصلوة مع العجز

عن فهم الخطاب لعلة الحرج في القضاء ويسقط عن الحائض والنفساء لتحرجهما في القضاء
مع القدرة على فهم الخطاب قوله للتوسل به الى السجدة الخ وفيه بحث اما اولاً فلان طول
القيام احب من كثرة السجود عندنا لقوله عليه السلام افضل الصلاة طول القنوت ولما ورد
في حديث عائشة رضي الله عنها في بيان صلوة النبي صلى الله عليه وسلم من قولها لا تسأل
عن حسنهن فلو كان القيام للتوسل به الى السجود لكان كثرة السجود احب من طول القيام
وجوابه ان طول القيام انما كان احب لانه اجمع للقلب لما فيه من قلة الاضطراب الموجب
للتفرقة والسجدة مع افضليتها منشأ التفرقة فكان طول القيام لتكميل السجود فلا ينافي شرعيته
للتوسل به اليه واما ثانيا فلان هذا تعليل بمقابلة النص اعني قوله تعالى وقوموا لله قانتين
فانه يقتضي وجوب القيام مطلقا فلا تقييد بما اذا قدر على السجود بالتعليل المذكور وجوابه
ان هذا تقييد بالدلالة وذلك انهم اجمعوا على ان الصلوة عبادة تعظيم والتعظيم يحصل في نفس
القيام انما هو في السجود غير ان السجدة بالانحطاط من القيام اكمل في التعظيم منها بالانتقال
من القعود فكان القيام فرضا بالغير فيسقط بسقوطه واما ثالثا فلما ذكر في الذخيرة
انه اذا كان قادرا على بعض القيام دون تمامه كيف يصنع قال الفقيه ابو جعفر يؤمر بان
يقوم مقدار ما يقدر فاذا عجز قعد حتى اذا كان قادرا على ان يكبر قائما ولا يقدر
على القيام للقراءة او كان قادرا على القيام لبعض القراءة دون تمامها فانه يؤمر بان يكبر
قائما ويقرأ ما يقدر عليه ثم يقعد اذا عجز وبه اخذ الشيخ الاجل شمس الائمة الحلواني
هذا لفظه فاذا كان ركنية القيام للتوسل الى السجدة وسقطت ركنيته اذا لم تعقبه
السجود وجب ان لا يفترض عليه بعض القيام اذا قدر على بعضه دون تمامه حيث
لا يعقبه السجود اذ لا يمكنه ان ينحط من القيام للسجدة بل لا بد وان يقعد ثم يسجد فلا يقع
هذا القيام وسيلة الى تكميل السجدة قوله لما فيها من نهاية التعظيم يعني ان الصلوة عبادة
تعظيم في القيام لكن صار ركنا من حيث انه يكمل السجود فان السجود بالانتقال اليه من القيام
اكمل واتم في التعظيم فكان معنى قوله للتوسل به الى السجدة انه للتوسل به الى تكميل السجدة
لما فيها اي في السجدة بالانتقال اليها من القيام وعلى هذا الوجه يشكل ما ذكرنا انه يلزمه
القيام اذا قدر على بعضه كما قررناه ويشكل ايضا بان القيام على هذا كان مكملا للركوع ايضا
فاذن القيام انما يجب ان لا يسقط اذا قدر على الركوع دون السجود لبقاء القدرة على بعض
ما شرع له وعلى هذا يحتمل ان يكون المعنى ان القيام كالتابع للسجود من حيث ان نفس
التعظيم يحصل به ويتزايد بالركوع ويتناهى بالسجود وكان الاصل في افعال الصلوة التي هي عبادة

تعظيم هي

تعظيم هي السجود وباقي الافعال تبع له فيسقط بسقوطه وهذا غير تام لان هذا النوع من التبعية
لا يوجب سقوط التابع الا يرى ان الايماء بالركوع والسجود لا يسقط عند العجز عنهما مع انه
كالتابع لهما في معنى التعظيم فلان لا يسقط القيام الذي هو ركن على حدة اولى ويحتمل
ان يكون المعنى ان القيام عبادة غير معقولة وانما عرف عبادة لا على وجه يترتب
عليه الركوع والسجود فاذا عجز عنهما لم يكن القيام عبادة لكن لقائل ان يقول ان القيام
كما عرف عبادة عند ترتب الركوع والسجود بفعل النبي صلى الله عليه وسلم عرف عبادة ايضا
عند العجز عنهما والقدرة على الايماء باطلاق قوله عليه السلام يصلي المريض قائما فان لم يستطع
فقاعدا فان لم يستطع فعلى قفاه يومي ايماء فانه عليه السلام امر المريض بالصلوة قائما قدر على
الركوع والسجود ام لا ثم امره بها قاعدا مطلقا ايضا قدر عليهما او لم يقدر الا عند الايماء بالاضطجاع
اذا لم يقدر على القعود حتى انه اذا قدر على الايماء بالقعود واومى مستلقيا لم يجز ولا نعلم ان
المراد بالصلوة قاعدا اعم من ان يكون بركوع وسجود او بالايماء والا لم يبق فائدة الترتيب بين القعود
والاضطجاع في الايماء فوجب ان يراد بالصلوة قائما ايضا اعم من الصلوة بالركوع والسجود او بالايماء
فيما قوله ولانه لا يجوز اقتداء الراكع بالمومي فان قيل الايماء خلف فينبغي ان
يجوز كالمتيمم والمتوضي والماسح والغاسل قلنا الايماء بعض الركوع والسجود وبعض الشيء لا يصلح
خلفا عنه كذا في الكافي قلت صرح المصنف فيما تقدم بان الايماء خلف عن الركوع والسجود
وايضا هم يقيمون الاكثر مقام الكل ولا ... لا جعل الشيء خلفا عن كله واما ما ذكر من
ان فيه جعل الشيء خلفا عن نفسه فقد قلنا حله في باب شروط الصلوة فالظاهر ان يقال صاحب
الخلف في شرط الصلوة جعل كصاحب الاصل في قوة الحال اذ الشرط ليس بمقصود فلا يؤثر
ضعفه في ضعف المشروط بخلاف صاحب الخلف في ذكر من الاركان فانما ادنى حالا من صاحب
الاصل اذ الشيء يضعف بضعف ركنه فيجوز اقتداء الغاسل بالماسح والمتوضي بالمتيمم ولا يجوز اقتداء
الراكع والساجد بالمومي قوله وان قعد بغير عذر يكره بالاتفاق الروايات عن ابي حنيفة
يعني في الاتكاء بغير عذر روايتان عن ابي حنيفة رض واما القعود من غير عذر فانه يكره عنده
باتفاق الروايات ولكن هذا الوجه غير صحيح فقد نقل عدم كراهة الاتكاء بلا عذر بخلاف
القعود فانه لو فعل بعد ما كان شرع قائما لا يكره عنده والفرق انه مخير ابتداء بين ان يفتتح التطوع
قائما وان يفتتحه قاعدا فيبقى هذا الخيار في الانتهاء فجاز القعود بلا كراهة وفي الابتداء هو
غير مخير بين ان يصلي غير متكئ بل له ذلك لما فيه من سوء الادب واظهار التجبر
فكذا في الانتهاء كذا في الكافي نقلا عن المحيط وقيل اراد الاتفاق بينه وبين صاحبيه وعندهما

ان كان لا يجوز الصلوة فعلم الجواز يستلزم الكراهة فيصح ان يقال يكره بالاتفاق وقيل نفس القعود مكروه بالاتفاق غير ان اتمام الصلوة مع القعود لا يجوز عندهما ويجوز عنده

قوله وعندهما من حيث الساعات حتى ذكر الكرخي هنا بالزيادة على ستة ساعات يوم وليلة وحدها في سقوط الترتيب بين الفوائت والوقتية الفوائت انفسها بالزيادة على صلوات يوم وليلة فلا بد من الفرق ثم ما ذكر في وجه الاستحسان من قوله ان الملة اذا طالت كثرت الفوائت فتحرج في الاداء واذا قصرت قلت فلا حرج يقتضي ان لا تعتبر بالزيادة على الساعات اذا لم يزدد الفوائت على وظيفة يوم وليلة اذ الحرج انما يحقق بالدخول في حد التكرار حقيقة وذلك بالزيادة على صلوات يوم وليلة لا ان يقال الوجه المذكور للاستحسان لمحمد رحمه الله ولهما وجه آخر وهو ان الاغماء لكونه سماويا في فهم الخطاب يجب ان يكون مسقطا للصلوة تلك او كثر غير انه اذا كان قليلا يلحق بالنوم فالحق به ولا كذلك اذا كثر ما عرف حكمه بنفسه والكثير لا يزيد على ساعات يوم وليلة علقه فاذا زاد لا اغماء على ذلك لا يعتبر بالتعويل بل يخلي الحكم نفسه واما الترتيب فانما يسقط عند الكثرة بان يزيد على صلوات يوم وليلة ويحتمل ان يجعل الوجه المذكور للاستحسان على قول الكل بان يقال المسقط هنا هو الاغماء حرجا غير ان عدم الحرج في القضا لو جب الحاقه بالنوم فيما اذا زاد على ساعات يوم وليلة ان كان لم يحرج حقيقة لعدم دخول الوظيفة في حد التكرار حقيقة فهو يحرج حكما حيث يتكرر الوظيفة حكما اذا الصلوة الخمس وظيفة ساعات يوم وليلة فاذا زاد الوقت على ذلك صار الوظيفة كالمتكررة كما ذكره في الصوم فاعتبار جانب الحرج يقتضي عدم اعتباره بنفسه واعتبار جانب عدمه يقتضي الحاقه بالنوم فلم يلحقه بالنوم بالكلية ونفي الاعتبار للذات وان سقط

قوله وهو المأثور عن علي وابن عمر رضي الله عنهما الظاهر انه متصل بقوله وعندهما من حيث الساعات ولكن الاثر عن علي وابن عمر رضي الله عنهما على ما في الكافي من ان عليا رضي الله عنه اغمي خمس صلوات فقضيهن وابن عمر رضي الله عنه اغمي عليه ثلثة ايام فلم يقض الصلوات لا يصح دليلا على اعتبار الزيادة من حيث الساعات دون الصلوات على ما لا يخفى واستدل في الكافي بالاثر على وابن عمر رضي الله عنهما على اصل المسئلة وهو قوله ومن اغمي عليه خمس صلوات او دونها قضى وان كان اكثر من ذلك لم يقض وانه صحيح جدا ويمكن ان يصرف قول المصنف وهو المأثور الى اصل المسئلة وان كان خلاف الظاهر

~~وقيل اراد الاتفاق بينه وبين صاحبيه وعندهما ان كان لا يجوز الصلوة~~

~~عند الجواز يستلزم الكراهة فيصح ان يقال يكره بالاتفاق وقيل نفس القعود مكروه بالاتفاق غير ان اتمام الصلوة مع القعود لا يجوز عندهما ويجوز~~ عنده

باب سجود التلاوة

قوله الا انه عشر وقال مالك له سجدة في المفصل لا خبر لا انه عليه السلام لم يسجد فيها بعد ما هاجر الى المدينة قلنا يحتمل انه لم يسجد فورا ثم سجد بعد ولان هذا الحديث لا يكاد يثبت لما روي في الصحاح عن ابي هريرة رضي الله عنه قال سجدنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم في اذا السماء انشقت واقرأ باسم على قوله قلت هذا التاويل بعيد جدا لما وقع في رواية بن عباس رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم لم يسجد في شيء من المفصل منذ تحول الى المدينة

قوله للصلوة قلت في الحج سجدة واحدة عندنا وعند الشافعي رحمه الله سجدتان لقوله عليه السلام في الحج سجدتان وبه نقول لكن الثانية للصلوة كذا روي عن ابن عباس رضي الله عنهما وهو الظاهر فقد قرنت بالركوع قال الله تعالى اركعوا واسجدوا والسجدة المقترنة بالركوع سجدة الصلوة كقوله تعالى واسجدي واركعي بان قلت روي عن عمرو بن العاص رضي الله عنه ان النبي عليه السلام اقرأه خمس عشر سجدة منها ثلث في المفصل وفي سورة الحج سجدتان وعن عقبة بن عامر قلت يا رسول الله فضلت سورة الحج بان فيها سجدتين قال نعم ومن لم يسجدهما فلا يقرأهما اجيب بان الاول غريب والثاني ضعيف كذا في المصابيح

قوله واجبة لما روى معاذ بن جبل عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال كان جبرئيل عليه السلام اذا تنزل لشيء من القران فيه سجود تراه ثم يخر ساجدا ويامرني ثم يقول يا محمد واجب عليك وعلي وقال الشافعي رحمه الله سنة مؤكدة لانه عليه السلام قرأها ولم يسجد لها وقال زيد بن ثابت قرأت سجدة ص والقران على النبي عليه السلام والنجم ولم يسجد فيها

قوله لنفاذ تصرف الماموم عليه قلت هذا القول لا ينتهض دليلا على حجره لان تصرف مراهق في قبول الهبة عن الصغير العاقل نافذ عليه وانه غير محجور عن هذا التصرف حتى لو قبل الهبة بنفسه جاز وكذا تنوب الامام

وبها يتوب المقتدي قراءته حتى انه اذا ادرك الامام في الركوع في الركعة
الثالثة من الوتر في رمضان كان مدركا للقنوت مع ان المقتدي غير
محجور عن القنوت بل مامور به وكذا سجدة الامام عن التلاوة ينوب عن سجدة
المأموم اذا اقتدى في الركعة التي سجد الامام فيها وهو لم يسمعها مع
انه ليس بمحجور عنه فعلم ان ولاية الامام ونفاذ تصرفه على المقتدي
لا يوجب حجره عن ذلك التصرف فالتعليل غير مطرد وكذا يدل عليه بان
نفاذ تصرف الامام عليه مع كونه ممنوعا عنه كما اشير اليه في الكافي لم ينعكس
لان الصبي محجور عليه في التصرفات الضارة مع انه لا يظهر نفاذها عليه
~~في التصرفات~~ من غيره وكذا السفيه والمريض مرض الموت والمفتي الماجن والطبيب
الجاهل والمكاري المفلس ~~لم ينعكس لان الصبي محجور عليه في التصرفات الضارة~~
~~مع انه لا يظهر نفاذها عليه من غيره~~ فلا زال يكون الحائض والجنب محجورين عن
القراءة مع عدم نفاذ قراءة غيرهما عليهما فلا يتم الفرق على ان المقتدي غير
ممنوع عن القراءة في السرية عند البعض حتى لو قرأ لا يكره وهو اختيار الامام
ابي حفص وبالجملة ان نفاذ التصرف لا يدور مع الحجر وجودا ولا عدما فلا معنى للتعليل
به ولا لجعله جزء العلة لعدم تاثيره في التعليل كونه ممنوعا عن التصرف او مردودا تصرفه عليه
الا ان يقال انه خرج مخرج الاستدلال وتقريبه ان المقتدي محجور عن القراءة اي قراءته
غير معتبرة شرعا حتى لا يسقط به فرض القراءة عنه فلذلك ينفذ تصرف الامام عليه لانه دليل
عجز المولى عليه والمقتدي ليس بعاجز عن القراءة حسا فعلم انه عاجز شرعا ملحق قراءته
باصوات الطيور وذلك هو الحجر وتصرف المحجور لا حكم له واما الصبي فهو عاجز حسا اما قبل
ان يعقل فظاهر وكذا بعده لنقصان عقله والناقص موجود من وجه معدوم من وجه فكان
عاجزا من وجه قادرا من وجه فقلنا جاز قبوله الهبة ونقول قبول وليه عليه ايضا اعتبارا للجانبين
القدرة والعجز جميعا ثم تستدل بان قراءة الامام تنفذ قراءة على المقتدي بحجره اداء
الركن وسقوط الفرض فتدل على عجزه عن اداء الركن قراءة واسقاط الفرض بها لكن
لا يلزم من ذلك عجزه عن اصل القراءة بمعنى انه لو اتى بها لا تقع عبادة ولا يوجب ثوابا بل
الظاهر ان المقتدي يثاب على قراءته وان كان يأثم ايضا كمن يصوم صوما لا يجوز لانه
يوجب عجزه عن اصل القراءة لانه لو كان قادرا عليها حسا ترتبا الى ما عليه من القراءة وحيث
لم يصح علم انه عاجز عن نفس القراءة وانها في حقه كصوت الطائر لا يتعلق به ثواب

لا يقال

لا يقال هذا تعليل بمقابلة النص وهو قوله عليه السلام السجدة على من سمعها وعلى من
تلاها لانا نقول انه ليس بتعليل بل هو تمسك بما انعقد عليه الاجماع من ان تصرف
المحجور لا عبرة به **قوله** فلا يتأدى به الكامل من كل اذا النهي بمعنى في غيره
لا يمنع الاداء كالصلوة في الارض المغصوبة واداء الفائتة في ضيق الوقت والنهي عن
السجدة لمعنى في غيره وهو تأخير الركن ينبغي ان يجزي وجوابه ان هذه السجدة
كما تحرم من حيث انها توخر واجبا بفرضية لا من باتمام الركن او لا انتقال منه
الى ركن اخر تحرم من حيث انها فعل ليس من افعال الصلوة اذ التحريمة كما تحرم
تحرم جميع ما سوى افعال الصلوة والحرمة الاولى ان كانت لا تمنع الاداء لانها
كحرمة الوقتية في ضيق الوقت فالثانية تمنعه لانها كحرمة صوم يوم النحر بالتامل
فعلى هذا ينبغي ان يفسر النهي بالنهي المستفاد من جعل التكبير تحريمة في قوله
عليه السلام تحريمها التكبير لا بالمستفاد من الامر باتمام الركن او لا انتقال منه على
ما يشير الى الكافي وتبعه الشارح **قوله** لانها صلوتية المعنى من الصلوتية
ان يكون للتلاوة من افعال الصلوة فان قلت كيف يتحقق عدم السجود وسجود
التلاوة يؤدي بسجدة الصلوة وان لم ينو قلنا نعم اذا قرأ اية السجدة وسجدها على
الفور اما اذا لم يسجد وقرأ ثلث ايات وركع او سجد سجدة صلبية نوى بها التلاوة
لم يجز لان السجدة صارت دينا عليه لفوات وقتها فلا يتأدى في ضمن الغير
كذا في الكافي توضيحه ان الواجب بالتلاوة هي السجدة بمعنى وضع الجبهة على الارض
لقوله عليه السلام السجدة على من تلاها السجدة على من سمعها غير انها واجبة لاظهار
المخالفة مع المتمردين او الموافقة مع المطيعين باظهار التواضع والخشوع لانها تجب
عند ذكر استكبار المتكبرين او اطاعة المطيعين والموافقة او المخالفة انما تظهر اذا اتى
بالكل او ساجدا وقت التلاوة والنفي به عن سجدة التلاوة اما اذا لم يركع او لم يسجد على الفور
فلا تجزي الا السجدة لانها الواجب بالنص وغير الواجب لا يسقط الواجب الا اذا اتى
مقصوده ولا يتأتى المقصود بالسجدة الا اذا اتى بالركوع او السجدة الصلبية وقت التلاوة
فاذا فات عن وقتها صارت السجدة دينا عليه بمعنى انها لا تسقط الا بعينها وعلى
هذا يجب ان يحمل كلام الشيخ حتى لا يشكل عليه بان السجدة لا تجب على الفور
ولا يتحقق فواتها ما دام في الصلوة **قوله** ولهذا يحذو به الصلوة فلا يتأدى بالناقص
ايضا فكذلك ان صيام رمضان افضل من صيام سائر الايام لان الوقت رمضان شرفا

ليس لغيره قال عليه السلام من فاته صوم يوم من رمضان لم يقضه صيام الدهر
مع ان قضاء رمضان في ايام اخر جائز اجماعا فعلم ان هذا النوع من النقصان
لا يمنع الاداء بوجه ان النقصان المانع من الاداء هو النقصان الذاتي كنقصان
الصلوة بنقصان الوقت فان الوقت باعتبار رجوعه الي ذات الصلوة علي ما عرف تحقيقه
في الاصول يوثر نقصانه في نقصان الصلوة نفسها اما النقصان من حيث الاوصاف والفضيلة
كنقصان الصلوة بترك الواجب او السنة فلا يمنع الاداء قوله ولا يختلف بمجرد القيام
الا ان قطع المجلس يقوم مرة ويفعل اخري فان ري انه لو باع وهو قاعد فقام فقبل المشتري صح ولو تبدل
المجلس بالقيام لما صح هذا كذا في الكافي فان قلت قال في البيوع وايهما قام عن المجلس قبل
القبول بطل الايجاب اذ القيام دليل الاعراض والرجوع وله ذلك وهو اشارة الي انه لو باع وهو
قاعد فقام ولم يبرح عن مكانه بطل الايجاب اجيب بان في المسئلة روايتين علي ما ستذكر ان شاء الله تعالي
فلا تناقض باب صلوة المسافر قوله لقوله عليه السلام يمسح المقيم يوما وليلة والمسافر
ثلثة ايام ولياليها عم الرخصة الجنس لان اللام للاستغراق الجنس لعدم المعهود
فاقتضي تمكن كل مسافر من مسح ثلثة ايام ولياليها ولا يتصور ان يمسح كل مسافر هذه المدة الا ان
يكون اقل مدة السفر ثلثة ايام اذ لو كانت اقل من ذلك لخرج بعض المسافرين عن استيفاء هذه الرخصة
هذا تقرير الكتاب وفيه اشكال اما اولا فلانه لا يمكن ان يمسح كل مسافر ثلثة ايام وان كان مدة السفر اقل
من الجواز ان يصير مسافرا بقصد السير الي اقل من ثلثة ايام ويبقي مسافرا سنين بان لا ينوي
الاقامة ولا يدخل مصره فيتمكن من استيفاء هذه الرخصة البتة واما ثانيا فلان المسافر القاصد مسيرة
ثلثة ايام بسير الابل ومشي الاقدام ربما لا يمسح ثلثة ايام بان قطع الطريق في مراحل كما يفعله البريد واما ثالثا
فلان الرخصة بالمسح يوما وليلة عمت جنس المقيم بعد ان لا يتحقق الاقامة اقل من يوم وليلة ليشمل الرخصة
وليس كذلك فان من دخل مصره يصير مقيما وان خرج منه بنية السفر من ساعته وبالجملة انه ليس المراد
بالحديث الاخبار بان كل مسافر يمسح ثلثة ايام بل بيان الرخصة والتمكن اي يتمكن كل مسافر ان يمسح ثلثة
ايام ولو جاز ان يكون اقل المدة ما دون ثلثة ايام لم يتمكن كل مسافر من المسح ثلثة ايام بان يمكث في
الطريق او لا ينوي الاقامة ولا يدخل مصره وغاية ما يمكن ان يقال المراد هو بيان التمكن غير ان التمكن علي الوجه
المتعارف متفرع لتصور الاداء ان يكون مدة السفر ثلثة ايام فان من كان بينه وبين مصره
يوم او يومين لا يتمكن من المسح ثلثة ايام الا بالمكث في الطريق والمكث فيه بلا حاجة غير
متعارف فلا يتمكن منه علي الوجه المتعارف واما المقيم فيتمكن فيه من المسح يوما وليلة وان لم تكن مدة
الاقامة مقدرة بناء ان يمسح وان سافر يمسح ايضا ثم يشكل بان المسافر يمسح ثلث ليال مع ما بازائها

من الايام صرح بذلك في حاشية الكنز فكان المراد بقوله يمسح ثلثة ايام ولياليها ثلثة ايام مع ما بازائها
من الليالي فيجب ان يكون اقل مدة السفر ثلثة ايام مع ما بازائها من الليالي او اربعة ايام ليتمكن
كل مسافر من المسح ثلثة ايام مع ما بازائها من الليالي فتعم الرخصة الجنس وليس كذلك بل
مدة السفر ثلثة ايام مع ما يتخللها من الليالي لا يقال كان ينبغي ان يتقدر مدة
السفر بثلثة ايام مع ما بازائها من الليالي ليتمكن من المسح فيها غير انا لم نعتبر الليالي
في مدة السفر لانه لا يسافر فيها عادة لانا نقول تقدير اقل المدة ثبت باقتضاء شرعية المسح
لا بثلثة ايام مع ما بازائها من الليالي لكل مسافر فلو قدر مدة السفر بثلثة ايام مع ما يتخللها
من الليالي ليبطل المقتضي حيث لا يتمكن كل مسافر من المسح ثلثة ايام مع ما بازائها من
الليالي وان اريد التمكن ولو بالمكث في الطريق فذلك مع كونه غير متعارف لا يقتضي
التقدير بثلثة لجواز ان يتقدر باقل منها ويتمكن كل مسافر منه بالمكث في الطريق علي
ان اعتبار الليل ان تعذر في مدة السفر فاعتبار اليوم الرابع ممكن فليعتبر اقل مدة السفر
اربعة ايام مع ما يتخللها من الليالي ليعم رخصة المسح ثلثة ايام مع ما بازائها من الليالي كل
مسافر وايضا ابتداء مدة المسح من وقت الحدث وربما يلحق الحدث بعد مضي شيء من مدة السفر
وحينئذ المسافر لا يتمكن من استيفاء رخصة المسح ثلثة ايام تام مع ما بازائها من الليالي اذا
كان بينه وبين مصره ثلثة ايام بل لا يتمكن الا بقدر ما بقي وان اعتبر التمكن ولو بالمكث
في الطريق لم يحتج الي التقدير بثلثة ايام ايضا لما مر وبالجملة ان ابتداء مدة المسح لما كان معتبرا
من وقت الحدث لم يتمكن المسافر الذي سافر كما لبس الخف وبينه وبين مصره ثلثة ايام
من استيفاء هذه الرخصة ثلاث ايام لم يتمكن منه فيها مع ما بازائها من الليالي اذ الغالب
ان الحدث يلحقه بعد مضي شيء من ثلثة ايام فلا ينبغي تمكنه من المسح ثلثة ايام الا
بالمكث في الطريق وانه غير معتبر كما ذكرنا قوله وقال الشافعي فرضه الاربع والقصر
رخصة اعتبارا بالصوم اذ الوقت سبب الاربع والسفر سبب القصر كما ان الشهر سبب الصوم
والسفر سبب الفطر لو صام في السفر يقع فرضا فكذا لو اتم هنا كذا في الكافي فان قلت الشافعي
لا يقول بالاسباب انما الوجوب عنده بالخطاب اجيب بانه لئن كان لا يقول بكون الوقت
ونحوه سببا لنفس الوجوب فهو يقول بانه سبب لمعرفة توجه الخطاب للقطع بان توجه الخطاب لا
يعرف الا بالوقت ويحتمل ان يكون هذا قياسا علي زعمنا اذ سمي الوقت سببا مجازا والله اعلم
قوله وهذا ابدا النافلة فان قلت الزائد علي القدر المفروض من القراءة يقع فرضا وان
لا يقتضي ولا يذم علي تركه اجيب بان المفروض من القراءة ما تيسر من القران والتيسر

واحوال الناس فيه متفاوتة فانما دليل اليسر وهو قراة ما تيسر ولا اقتصار عليه مقام الا ان
الظاهر انه لا يقتصر الا على القدر المتيسر فقلنا ما قرء من القرآن والمقتصر عليه هو المتيسر
الداخل تحت الخطاب فيقع فرضا من حيث انه يصدق عليه قراة وهو من هذا الوجه مامور
به لا يسع تركه نعم يتصل بايقاع الصف الطائل فانه يقع فرضا مع انه لو اتى به يثاب ولو ترك لا يعاقب
لكن يقال المراد هو ان المامور به الذي لا ينبغي ولا يوثم على تركه لا يكون الا نفلا وايقاع
الصف المذكور ليس بما مور به فلا يرد **فان قلت** روي ان النبي عليه السلام كان يقصر ويتم **اجيب**
بان معناه وصلا لا اصلا وهو محل النص بدليل حديث عمر رضي الله عنه صلوة المسافر ركعتان
تام غير ناقص على لسان نبيكم وقال ابن عمر صحبت رسول الله صلى الله عليه وسلم وكان
لا يزيد في السفر على ركعتين وابو بكر وعمر وعثمان كذلك **فان قلت** روي عن جابر قال اقبلنا
مع رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى كنا بذات الرقاع فنودي بالصلوة فصلى بطائفة ركعتين
ثم تاخر فصلى بالطائفة الاخرى ركعتين فكان لرسول الله صلى الله عليه وسلم اربع ركعات
وللقوم ركعتان وهو دليل على ان النبي عليه السلام كان يتم الصلوة في السفر اربعا لانه عليه
كان مسافرا بذات الرقاع بدليل اكتفاء القوم بالركعتين ودل على ان الشفع الثاني يقع فرضا
حتى صح اقتداء المفترض **قلت** ذكر في الحاشية المصابيح منقولا عن المشكاة انه جاز ان يكون
ذلك قبل ابن القصر او في موضع اقاموا فيه ولكن فيه نظر لان صلوة المسافر لم يكن اربعا قط
لقول عائشة رضي الله عنها كانت الصلوة ركعتين ركعتين فاقرت في السفر وزيدت في الحضر ولانه
لو كان في موضع اقاموا فيه لما اقتصر القوم على الركعتين ويصير مسيئا لتاخير السلام مشكل لانه
قد خرج عن الفرض بشروعه في النفل ولم يبق السلام واجبا لصلوة الفرض ضرورة خروجه
عنه بفعل اخر فلا يصح التعليل بتاخير السلام كذا قيل **قلت** السلام محلل عن حرمة الصلوة
وانما قرب ماشرع في الشفع الثاني بانيا على تحريمة الفرض باقي ولي تحريمته حتى لو نوى
الاقامة في هذه الحالة ينقلب فرضه اربعا كما صرح به في الذخيرة فيجب عليه ان يخرج عن حرمة
الفرض باعتبار مخرجا عنه وهو السلام غير انه اخره عن محله فكان مسيئا وبالجملة ان الخروج
عن الفرض لا يوجب الخروج عن حرمته حتى يتعذر عليه الخروج عنها بالسلام وان كان
يتعذر عليه الخروج عن الفرض وكما يجب عليه الخروج عن الفرض بالسلام يجب عليه الخروج
بالسلام عن حرمة الفرض ايضا **قوله** تقدرناها بمدة الطهر وقد يقال الا نزو ادل في تقدير مدة
الاقامة ومدة الطهر جميعا فلا وجه لالحاق احدهما بالاخرى نعم لا وجه لالحاق مدة الاقامة
بمدة الطهر مع ان مدة الطهر ماثورة عن النخعي وانه تابعي ومدة الاقامة ماثورة عن الصحابة

كابن عباس وابن عمر والمروي عن الصحابي اقوى من المروي عن التابعي **قوله** ادى حتى
القراة ان اقتدى في الثاني **فان قلت** لو نوى المقيم القراة في الشفع الاول فاقتدى به المسافر
في الشفع الثاني خارج الوقت فانه لا يصح مع انه اقتداء المفترض بالمفترض في حق القراة
اذ القراة فرض عليهما في هذه الحالة **قلت** الشفع الاول تعين محلا للقراة فكانت القراة في
الشفع الثاني قضاء فيلتحق بموضعها كانها وجدت في الاول فكان اقتداء المفترض بالمتنفل في حق
القراة ايضا **فان قلت** تعين الشفع الاول للقراة بخبر الواحد ونص الكتاب بالاطلاق يتناول
الشفعين فالقراة في الاولى كهي في الثاني بموجب الكتاب وان لم يكن كذلك بموجب الخبر
فيجب ان يصح الاقتداء ترجيحا لموجب الكتاب **اجيب** بان الكتاب يقتضي الاجزاء سواء الفي
بالقراة في الشفع الاول او الثاني ولا ينافي الحكم بانتقال القراة من الشفع الثاني الى
الاول لاستواء الشفعين في حكم الكتاب والعمل بالخبر واجب ما امكن وقد امكن بنقل القراة
الى الشفع الاول وفي ذلك لا معارضة بينه وبين الكتاب اذ الكتاب يقتضي الاجزاء في كل
شفع اتى بالقراة فيه لا عدم الانتقال من شفع الى اخر فلا بد من القول بالانتقال عملا
بخبر الواحد من غير ابطال حكم الكتاب **قوله** الا انه لا يقرأ في الاصح ومنهم من قال
يقرأ وفي المحيط وهو الصحيح والاحتياط **قوله** لانه مقتد تحريمة فيحرم القراة لا نفلا فلا يجب
بل يندب والفرض صار مودى فيتركها احتياطا ترجيحا للحرمة **فان قلت** يشكل بمسافر ومقيم
ام احدهما الاخر فصليا شفعا وقعدا قاعدة وخرجا معا فشكا في الامام منهما من صلوة المقيم تامة
لانه ان كان اماما لم يتحول امامته الى المسافر حتى يفسد صلوته بخلو مكان الامام وان كان مقتديا
انتهى حكم الاقتداء وصلوة المسافر فاسدة لاحتمال انه كان مقتديا وصار فرضه اربعا وخلا مكان
امامه عن الامام وعلى ما ذكر من تحريم القراة على المقيم الذي اقتدى بمسافر للاحتياط من حيث
انه مقتد تحريمة وجب ان يفسد صلوة المقيم في المسئلة المذكورة ايضا لانه اذا كان مقتديا تحريمة
يفسد صلوته لخلو مكان الامام عنه ومن حيث انه منفرد لا يفسد فوجب ان يفسد احتياطا **قلت** الاحتياط
عند استواء جانبي الصحة والفساد وهنا جانب الفساد مرجوح لان صلوته في احد الوجهين وهو ما اذا
كان اماما صحيحة وفي الوجه الاخر وهو ان يكون مقتديا صحيح من حيث انه منفرد في الاخرين حتى
عليه سجدتا السهو اذا سها فيهما فاسد من حيث انه يشبه اللاحق فكان جهة الفساد مرجوحة فلا
يجب الاحتياط ولا لزم اعتبار المرجوح مع وجود الراجح على ان خلو مكان الامام عنه انما يفسد
الصلوة على المقتدي اذا لم يفرغ الامام عن الصلوة اما اذا فرغ فلا الا يرى ان صلوة المقتدي
اللاحق جائز وان كان الامام قد فرغ وخلا مكانه عنه والمقيم باخذ حكم اللاحق فيما يصلي وصلوة

اللاحق لا يفسد فكذا صلوته قوله ويستحب للامام الخ حكي ان ابا يوسف حج مع هارون فصلي
بالناس بمكة ثم قال لاهل مكة اتموا صلوتكم فانا قوم سفر فقال واحد منهم نحن اعلم بهذا منك
فقال ابو يوسف رحمه الله لو علمت ما تكلمت في الصلوة فقال هارون لو كان لي مثل هذا الجواب بدلا
عن الملك الذي اعطانيه الله تعالي لكنت اسر بذلك فان قلت رواية الكتاب من قوله ويستحب
يدل علي صحة الاقتداء بامام لا يعرف حاله مقيم هو ام مسافر والرواية بخلافه اجيب بان استحباب
هذا القول من الامام للتبيين ودفع الغفلة وهم محتاجون اليه فربما يغيرهم الغفلة وان كانوا
عالمين بحال الامام عند الاقتداء وفي الشرح قلت تلك الرواية محمولة علي ما اذا بنوا امر الامام
علي ظاهر الاقامة وهو مسافر فسلم علي راس الركعتين وتفرقوا علي ذلك لاعتقادهم بفساد صلوة
الامام لما الذا علم بعد الصلوة بحال الامام كان الاقتداء جائزا وان لم يعلموا وقت الاقتداء
قوله ووطن الاقامة يبطل بمثله وبالسفر ولم يعتبر المحققون وطن السكني لان حكم السفر
باق فلم يصر وطنا فكيف يترتب عليه الانتقاض ثم اختلفت الروايات عن محمد رحمه الله في
وطن السفر الذي هو وطن الاقامة فحكي انه لا يعتبر وطن السفر الا اذا كان بينه وبين
المصر الذي هو مقيم فيه ثلثة ايام فصاعدا وعلي رواية ابن سماعة يعتبر وان لم يكن كذلك
فما ذكر المصنف رحمه الله من ان وطن الاقامة يبطل بمثله وبالسفر انما يتصور علي رواية ابن
سماعة واما علي الرواية الاولي فلا يتصور انتقاضه بمثله لانه لا يكون الا بعد تقدم السفر
فكان الانتقاض بالسفر لا بوطن اخر مثله قوله والمعتبر في ذلك اي في السفر والاقامة
والحيض والطهر والبلوغ والاسلام اخر الوقت وذا بقدر التحريمة وقال زفر يعتبر قدر ما
يتمكن من اداء الصلوة حتي لو سافر وقد بقي من الوقت ما يصلي فيه ركعتين قصر عنده
وان بقي اقل منه اتم لان التكليف يعتمد القدرة ولنا ان الوقت سبب الوجوب ثم الوجوب
قد يكون للاداء وقد يكون للقضاء كالطهر في حق الحائض ثم الحجة علي زفر انه يوافقنا فيما اذا
اقام المسافر في اخر الوقت يصير فرضه اربعا ولو تقررت السببية في ضيق الوقت لما تغير
كما لو اقام بعد انقضاء الوقت والمخلص له ان يقول بقدر السببية في ضيق الوقت
كتقررها فيما بعد الشروع ولو شرع في الصلوة وهو مسافر فنوي الاقامة وهو في الصلوة
يصير فرضه اربعا كذا هنا فان قلت ضيق الوقت انما تعين للسببية عند زفر تحرزا
عن تكليف ما ليس في الوسع وفي اعتبار اخر الوقت عند تغير حاله من السفر الي الاقامة
يلزم ذلك بخلاف ما اذا قام في الصلوة حيث يتمكن ان يصلي في الوقت فلا يصح الاعتبار به
اجيب بان القدرة شرط ابتداء لا بقاء والقدرة علي اداء الفرض ثابتة هنا عند التكليف وصيرورة

الفرض اربعا بالاقامة في اخر الجزء بمنزلة حالة البقاء والقدرة في تلك الحالة ليست بشرط بل
يكفيه توهم القدرة والحاصل ان القدرة علي الاداء شرط لتوجه الخطاب وابتداء التكليف عند
زفر رحمه الله فلا يتوجه الي العاجز عنه اما بقاء التكليف فلا يحتاج الي القدرة الحقيقية
بل يكفيه توهمها ومسئلة المسافرة من باب بقاء التكليف باعتبار القدرة المتوهمة ولا يلزم من
اعتبار القدرة المتوهمة عند بقاء التكليف اعتبارها عند ابتدائه حتي يكون هذه المسئلة حجة
عليه في اعتبار القدرة المتوهمة عند ابتداء التكليف واما بعد انقضاء الوقت فلا يبقي القدرة
علي الاداء لا حقيقة ولا توهما فلا يتغير فرضه بنية الاقامة فعلي هذا يرجع الخلاف الي
ان المعتبر في التكليف سوا القدرة المتوهمة فيصح القول بانتقال السببية الي الجزء الاخير
وعنده لا اعتبار للقدرة المتوهمة الا لبقاء التكليف كما في مسئلة المسافرة لان البقاء اسهل
فيكتفي له بالمتوهمة ويشترط للابتداء الحقيقية فان قلت كيف يصير فرضه اربعا والسبب
الموجب غير موجود لانه قد انقضي بمضي الوقت والمنقضي لا يعمل عمله اجيب بان الجزء
المنقضي فيما اذا شرع في الاداء كالباقي ما دام مؤديا ليتصل به الاداء المقصود من نفس
الوجوب فكذا اذا تضيق الوقت يجعل الجزء السبب موجودا الي اخر الوقت لرجاء اتصال
الاداء به اذ الاداء متوهم ما دام الوقت باقيا اما اذا خرج فلا فايدة في جعله باقيا لليأس
عن الاداء واذا لم يجعل باقيا لم يعمل عمله وان تغير حال المكلف بعد ذلك ثم تفسير اخر
الوقت بقدر ما يتمكن من التحريمة ينتقض بما اذا انقطع دم الحيض لاقل من عشرة ايام
فانه لا يجب عليها الصلوة الا اذا ادركت من الوقت قدر ما يتمكن فيه من الاغتسال
والتحريمة وحله ان مدة الاغتسال فيما دون العشرة محسوب من الحيض وان لا انقطاع
لايتم الا بالاغتسال فكان اشتراط مدة الاغتسال ليصير اهلا لوجوب الصلوة وبعد ما صارت
اهلا لا يعتبر لا قدر التحريمة وفسر اخر الوقت في حواشي الحسامي بقدر ما يتطهر ويتمكن من
التحريمة وهو خلاف الرواية ولا وجه لصحته سوي حمله علي ما اذا انقطع الدم لاقل من عشرة
ايام ولكن ذكرنا ان مدة الاغتسال فيما دون العشرة من جملة الحيض وانها لا تخرج من
الحيض ولا يصير اهلا الا بمضي مدته والكلام فيمن صار اهلا في اخر الوقت فلا يستقيم
حمله علي هذه الصورة ايضا قوله لانه المعتبر في السببية عند عدم الاداء مشكل لانا بينا في
اول كتاب الصلوة ان السبب عند عدم الاداء كل الوقت لا الجزء الاخير ويجاب بانه اراد
به عند عدم الاداء في اول الوقت او اختار قول البعض لا قول الجمهور كذا في الكافي
وقد يجاب بالتزام ان السببية انما يضاف الي كل الوقت في حق من كان اهلا في اول

الوقت وفي حق من لم يتغير حاله في آخره اما من لم يكن اهلا في اول الوقت كالكافر
اذا اسلم في اخر الوقت والحايض اذا طهرت والصبي اذا بلغ او كان اهلا ولكن تغير
حاله من السفر الي الاقامة وبالعكس فالمعتبر في حقه هو اخر الوقت باب

الجمعة وهي فريضة لقوله تعالى

يا ايها الذين امنوا اذا نودي للصلوة من يوم
الجمعة فاسعوا الي ذكر الله وذروا البيع ذلكم خير لكم الاية والامر بالسعي الي الشي لا يكون
الا لوجوبه والامر بترك البيع المباح لاجله دليل وجوبه ايضا وقوله عليه السلام لينتهين اقوام
عن ترك الجمعة او ليختمن علي قلوبهم وليكونن من الغافلين لعن احد الامرين
كاين اما الانتهاء عن ترك الجمعات واما ختم الله علي قلوبهم ليكونوا من الغافلين لان
من خالف امر الله او رسوله يظهر في قلبه نكتة سودا فيغلب عليه العنف والغفلة والتباعد
من الله تعالى فان تاب زوال تلك النكتة فيغلب عليه الصلاح والتقرب من رحمة الله
تعالى كذا في المفاتيح وعن ابي الجعد الضمري ان رسول الله صلى الله عليه وسلم من ترك ثلث
جمعات تهاونا طبع الله بها علي قلبه لعي ختم وغشاه وقال عليه السلام من ترك الجمعة فليتصدق
بدينار وان لم يجد فبنصف دينار قوله لا في مصر جامع اختلفت الروايات في اقامة الجمعة
في مصر واحد في موضعين والاكثر خلافا للشافعي رح وعن ابي يوسف رح يجوز في موضعين لا
غير وعنه انه لا يجوز في مصر في موضعين الا ان يكون نهر فاصل فحينئذ يكون كل جانب
كمصر لان اقامة الجمعة من اعلام الدين فلا يجوز تقليلها وفي اقامتها في موضعين تقليلها
لما قوله عليه لا جمعة ولا تشريق الا في مصر والنص في القول بانه لا يجوز الا في موضع
واحد حرج وتهييج للفتنة فقل يكون بين اهل المصر اختلاف بحيث لو اجتمعوا لهاجت
الفتنة قوله او في مصلى المصر ولا يجب علي من خارج الربض في ظاهر الرواية
وعن ابي حنيفة يجب علي ما يجي خراجه مع خراج البلد وعن محمد رح علي من سمع الاذان
لقوله عليه الجمعة علي من سمع النداء وعن ابي يوسف رح ان كان بينه وبين المصر فرسخان
يجب لقوله عليه السلام الجمعة علي من اواه الليل الي اهله لعي يمكنه الرجوع الي
وطنه بعد ادا الجمعة قبل دخول الليل وعن محمد رح ان كان ثلثة اميال يجب والا لا
وهو قول مالك رح وجه الظاهر ان الحرج منتف وفي الوجوب علي هذا الوجه حرج قوله
ولا يجوز في القرى خلافا للشافعي رح قياسا علي ساير الصلوات ولنا قوله عليه الصلوة
والسلام لا جمعة ولا تشريق ولا اضحى الا في مصر جامع واليه الاشارة في قوله تعالى وذروا البيع
اذ البيع الذي يحتاج الي المنع يكون في الامصار اذ هي مصب النوافل قوله بمصرية ايام الموسم

لانه يصير مصرا فان فيها ثلث سكك وينقل اليه الاسواق ايام الموسم فيصير مصرا الا انه لا يبقي
مصرا بعد انقضاء الموسم لان بقاءه مصرا ليس بشرط اذ الناس باسرهم علي شرف الرحيل
وعدم التعييد بها لا لعدم المصرية بل لاشتغال الناس باعمال المناسك في ذلك فوضح
عنهم صلوة العيد بخلاف الجمعة لانها لا يتفق يوم جمعة في كل عام ولو شرعت صلوة العيد يكون
في كل عام فافترقا علي ان العيد سنة او واجبة والجمعة فريضة فلا يلزم من تركه تركها
قوله لان ما دونها ليس بصلوة فلا يتحقق الشروع في الصلوة الا بعد تمام الركعة
بالسجدة فعلي هذا لا يكون شارعا في الصلوة فان قيل لو لم يكن شارعا لما وجب القضاء عليه
بالافساد قلنا انما وجب القضاء لكونه قاصدا في الشروع فيكون القضاء بوجود قصده ولذلك
هنا لان الامام لم يشارك الجماعة تصدا لبطل حكما لشروعهم في صلوته فلا يثبت الا حكما لو حصل تمام
بالقيام والركوع والسجود بمنزلة من كبر للافتتاح قاصدا للتنفل فيلزمه تمام الفرض او بعده صار
متنفلا بتنفس الافتتاح بخلاف ما لو كان ساهيا حيث لا يصير متنفلا ما لم يسجد وكذلك من
له خيار العيب لو ابطله قصدا بطل واذا لم يقصد لم يبطل الا حكما لتصرف تام حتي
لو وهب او رهن ولم يعلم بالعيب لا يبطل خياره ما لم يسلم بخلاف المقتدي لانه شارك
الامام قصدا كذا قيل ولا يظهر لنا يرد ما في الكتاب الي ما ذكر في المحيط حيث قال والاصل
عند ابي حنيفة رح ان الجماعة شرط في ركعة تامة لان ما دون الركعة معتبرة من وجه
فانه اذا تحرم ثم قطع يلزمه القضاء غير معتبرة من وجه فانه اذا ادرك الامام في السجود لا
يصير مدركا للركعة الاولى الا يرى انه اذا حلف لا يصلي فافتتح الصلوة وقرا وركع ثم قطع
لا يحنث في يمينه وصلوة الجمعة تغيرت من الظهر الي الجمعة ولا يتغير الا بيقين ولا
يقين الا وان يوجد ركعة معتبرة من جميع الوجوه هذا كلامه فيقول كان المصنف رح اراد
بقوله ان لا تنعقد بالشروع في الصلوة هو الانعقاد التام والشروع التام من كل وجه
لم يشكل مذهب ابي حنيفة رح بمن ادرك الامام في الجمعة في القعدة الاخيرة فانه يتم جمعة
عنده مع انه لم يدرك الركعة في الجماعة قوله بخلاف الخطبة لانها تنافي الصلوة فلا
يشترط دوامها وهذا مشكل لان الشرط في الخطبة ان يكون مقرونة الامام او مسموعة قبل
الصلوة وهذا القدر لا ينافي الصلوة انما المنافي لها قراءتها في حالة الصلوة وذا ليس بشرط
لا للانعقاد ولا للدوام كذا في الجنيدي قلت حاصل تعليل ابي حنيفة رح وجوابه قياسا الجماعة
علي الخطبة ان الشرط هو مقارنة الجماعة مع الصلوة ولا تتم صلوة الا بالركعة فيشترط
مقارنتها مع الركعة وانها تحصل بالتقييد بالسجدة اما الخطبة فالشرط تقدمها علي

الصلوة لا لمقارنتها معها لا انها بناية الصلوة فاستحال ان يشترط مقارنتها معها فلا يلزم من عدم
اشتراط مقارنة الخطبة مع الصلوة وانها ما لا يمكن اشتراط مقارنتها معها ان لا يشترط
الجماعة معها وانها يجتمع معها ولا تنافيها وما قيل ان الشرط هو كون الخطبة مقروة له
او مسموعة له فيمنع لصحة جمعة من لم يقرأها ولم يسمعها ولكنه جاء بعد شروع الامام
في الجمعة واقتدي به وطريق نيل المقتدي قاري او سامع حكما قلنا فنفس القراة
او السماع اعم من ان يكون حقيقة او حكما ما يشترط لجميع الصلوة لا كما زعم انه شرط للانعقاد
دون الدوام نعم يشكل بان الخطبة يحصل بتسبيحة او تحميدة عند ابي حنيفة ومي
لا ينافي الصلوة **قوله** والعبد يشغل بخدمة المولي والمراة بخدمة الزوج
فعذروا وهذا مشكل اما اولا فلان الجمعة من فروض الاعيان وسيأتيك في السير
حق المولي والزوج لا يظهر في حق فروض الاعيان حتي يجب الجهاد عليهما اذا
صار فرض عين وجوابه سيأتيك انشاء الله تعالي واما ثانيا فلان المراة لم تعذر
في الحج بهذا العذر فكذا في الجمعة واما ثالثا فلانه سوي هنا بين العبد والمراة
باعتبار الشغل بالخدمة وفرق في العلل بخيار البلوغ والعتاقة بين الامة والحرة
حتي عذر الامة بالجهل من خيار العتاقة لانها لا تتفرغ لعلم الحكم لاشتغالها بخدمة مولاها
ولم تعذر الحرة بالجهل بخيار البلوغ ايضا وجوابه ان العلم بخيار العتاقة يستدعي التفرغ
للعلم قبل العتق وهي قبله لاشتغالها بخدمة مولاها غير فارغة وخيار البلوغ يحتمل
التفرغ للعلم به قبل البلوغ وانها فارغة قبله لانها تبتلي بخدمة الزوج بعد البلوغ
واما رابعا فلان المراة ربما تكون بلا زوج فلو كان علة المانع من وجوب الجمعة
عليها اشتغالها بخدمة الزوج لوجب علي الفارغة وجوابه انها في الغالب تكون
ذات زوج واحكام الشرع مبنية علي الغالب **قوله** لانه مامور باسقاطه
بالجمعة وفيه اشكال لانه لما كان مامورا باسقاط الجمعة التي هي خلفها كان اداؤها
بالجمعة من شرايط الخروج من عهدة التكليف به فيجب ان لا يخرج عنها اذا اتي بعينه
كما ان ابراهيم صلوات الله عليه لما امر ان يأتي بالمامور به من ذبح الولد بذبح خلفه
وهو الشاة صار ذبح الشاة من شرايط الخروج عن عهدة التكليف بذبحه حتي لو ذبح الولد لل
في مثله لم يخرج عن العهدة بل يأثم به **قوله** وهذا لانه متمكن من اداء الظهر
بنفسه دون الجمعة لتوقفها علي شرايط لا يتم به وحده وعلي التمكن يدور التكليف
فانه الي الوسع منه احق والظهر اقرب لانه يتمكن من ادائه بنفسه لانه يتنصف علي تلاوة

مع صفته بخلاف الجمعة فانها تتوقف علي شرايط لا يتم وحده ومع الامام والجماعة
وغيرها وذا ليس في وسعه وانما يحصل له ذلك اتفاقا توضيحه ان كلا من الظهر
والجمعة مخرج عن العهدة بالاتفاق فانه لو صلي الظهر بعد فوات الجمعة صح اجماعا
فلابد وان يكون احدهما اصلا والاخر خلفا اذ لو كان كل منهما اصلا لما خرج عن
عهدة الوقت باحدهما ثم جعل الجمعة خلفا اولي لان الظهر اقرب الي الوسع منها
لما مر **فان قلت** الامي اذا وجد قاريا راغبا في الجماعة لم يجز له ان يصلي وحده
ويجب ان يجوز بان يجعل صلوته منفردا بلا قراة لكونه اقرب الي وسعه اصلا
وصلوته مع الامام بالقراة الحكمية خلفا عنه لقدرته عليه باتفاق الحال بعين ما
ذكر في الظهر والجمعة **اجيب** بان صلوة الامي مع الامام هو عين صلوته منفردا
غير ان ركن القراة كان ساقطا للعجزه عنها وقد قدر حين وجد قاريا راغبا
في الجماعة فيفترض عليه ولابد من التغاير بين الاصل والخلف واما الجمعة مع
الظهر فيختلفان اسما وشرطا وكمية فلا جرم يكون احدهما اصلا والاخر خلفا
قوله ومن ادرك الامام يوم الجمعة صلي معه ما ادرك وبني عليها الجمعة
لقوله عليه السلام ما ادركتم فصلوا وما فاتكم فاقضوا وهذا حديث مشهور فلا
يعارضه ما روي من ابي هريرة لعن النبي صلي الله عليه وسلم قال من ادرك
ركعة من الجمعة فقد ادركها ومن ادرك دون الركعة صليها ظهرا اربعا وما
روي انه عليه السلام قال من ادرك الركوع من الركعة الاخيرة يوم الجمعة
فليضف اليها اخري وان لم يدرك الركوع من الاخيرة فليصل الظهر اربعا
قوله لفوات بعض الشرايط وهو الجماعة والامام **فان قلت** الجماعة عند محمد
هو شرط افتتاح الصلوة فانهم اذا نفروا بعد افتتاح الامام الصلوة معهم يتم جمعه
عنده وقد وجد الافتتاح من المسبوق مع الجماعة فلا يتحقق فوات الجماعة **اجيب** بان
الافتتاح ليس بمقصود بالذات انما المقصود منه اداء الاركان والشروع في الصلوة
انما يتحقق بالشروع في اركانها فيجب ان يشترط الجماعة عند الشروع في اركانها
والمسبوق الذي ادرك التعدة مع الامام ان كان مع الجماعة عند التحريمة فهي
ليس معها عند شروعه في اركان الصلوة فلا يعتبر ذلك بخلاف ما اذا نفر الناس
لان الامام هناك قد شرع في ركن الصلوة مع الجماعة فلا ضير في فواتها بعد ذلك
قوله ويقعد لا محالة علي راس الركعتين هكذا حكي الطحاوي عن محمد رح

١

ويحكي المعلى عنه انه يجب ان يصلي الظهر في حال من الابتداء **قوله** حتى يفرغ
من خطبته وفي المحيط الى ان يفرغ من الصلوة وكذا المصلى **قوله** وقالا لا
باس بالكلام اذا خرج الامام قبل ان يخطب واذا نزل قبل ان يكبر لما روي انس
بن مالك رضي الله عنه ان النبي عليه السلام كان اذا نزل عن المنبر امر ببعض
حوايجه وكان يسال الناس عن حوايجهم وعن اسعار السوق ثم صلى وروي عن
عمر رضي الله عنه قال خروج الامام يقطع الصلوة وكلامه يقطع الكلام فلم يجعل
الخروج قاطعا للكلام وعن عمر وعثمان كانا اذا صعدا المنبر يسالان الناس
عن اسعار السوق والجواب ان النبي عليه السلام كان اماما ولا باس للامام ان
يتكلم لا بدي ان يخطب والخطبة كلام ويحتمل ان رسول الله عليه السلام فعل
ذلك بعذر ضرورة ويحتمل انه كان في ابتداء الاسلام حين كان الكلام مباحا في
الصلوة فيكون مباحا في حالة الخطبة بالطريق الاولى وهو الجواب عن حديث عمر رضي
الله عنه كذا في المحيط

باب العيدين

قوله وجه الاول
لنا الوجوب المواظبة عليها من غير ترك فقد روي ان اول عيد صلى فيه رسول الله
صلى الله عليه وسلم عيد الفطر في السنة الثانية من الهجرة ولم يترك على صلوة العيدين
حتى فارق الدنيا والمواظبة من غير ترك دليل الوجوب وقد استدل في الكافي على وجوبها
بقوله تعالى ولتكبروا الله على ما هداكم قيل هو صلوة العيد ولكن ذكر في المدارك
ان قوله ولتكبروا الله علة ما علم من كيفية القضاء والخروج عن عهدة الفطر وهو
يشعر بانه ليس المراد صلوة العيد لانه ذكر اولا كيفية قضاء المريض والمسافر والخروج
عن عهدة ما افطروا من الصيام فكانه قيل علم الله لكم كيفية القضاء لتعظموا الله
على ما هداكم اليه **قوله** وجه الثاني قوله عليه السلام في حديث الاعرابي عقيب
سواله هل علي غيرهن قال لا الا ان تطوع روي عن طلحة بن عبيد الله جاء
رجل من اهل نجد يسال عن الاسلام فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم خمس صلوات
في اليوم والليلة فقال هل علي غيرهن فقال عليه السلام لا الا ان تطوع وجوابه
انه مخصوص كالوتر واجب وليس من الخمس فيخص عنه صلوة العيد ايضا بمواظبة
النبي صلى الله عليه وسلم من غير ترك **قوله** ثم التكبير من اعلام الدين وفي
الحاشية العلامية دليل آخر والدليل عليه ما ذكر في الكافي ولان التكبير هذا لفظها
قلت هذا دليل على موضع التكبير والاول على مدعاه فكان دليلا على مدعى آخر لا دليلا

آخر على مذهب واحد والاستدلال بلفظ الكافي غير صحيح لانه ذكر في اثبات موضع
التكبير دلايل فبالضرورة عطف بعضها على البعض حيث قال ولما ترجح قوله لفي
قول ابن مسعود عددا ترجح موضعا لان الرواية واحدة ولان التكبير ثناء وهو
في الركعة الاولى حيث شرع مقدما على القراءة كالاستفتاح وفي الاخيرة
حيث شرع موخرا كالقنوت ولان الاصل الجمع بين تكبيرات العيد لانها
من شعاير الدين وفي الجمع تحقيق معنى الشعاير فالحقناها في الاولى بتكبيرة
الافتتاح لانها فريضة وسابقة وفي الثانية لم نجد الا بتكبيرة الركوع فضممناها
اليها هذا كلامه **قوله** ويوخر الاكل حتى فرغ من الصلوة ولا يكره
قبلها وهو المختار

باب صلوة الكسوف

وهي سنة لمواظبة النبي
صلى الله عليه وسلم وقيل واجبة للامر وهو قوله عليه السلام في حديث ابن مسعود
اذا رايتم من هذه الاهوال فافزعوا الى الصلوة **قوله** وذا الحال اكثر على
الرجال لقربهم ويحتمل انه عليه السلام لما طول الركوع فيها فوق المعتاد
اذ عرض عليه الجنة والنار كما مل بعض القوم فرفعوا رؤسهم فظنت من خلفهم
انه عليه السلام رفع راسه فرفعوا رؤسهم ثم عاد الصف المتقدم الى الركوع
لما تبين لهم الخطا فركع من خلفهم ايضا وظنوا انه ركع ركوعين في كل ركعة
ومثل هذا الاشتباه قد يقع في الجمع العظيم لمن كان في اخر الصفوف وعايشة
رضي الله عنها كانت واقفة في صف النساء وابن عباس رضي الله عنه في
صف الصبيان في ذلك الوقت فنقلا كما توهما ولو كان هذا صحيحا لكان امرا
بخلاف المعهود فينقله الكبار من الصحابة رضوان الله عليهم الذين
كانوا يلون رسول الله صلى الله عليه وسلم كذا في الكافي **قلت** قد نقل علي
وجابر رضي الله عنهما ابلغ من هذا فقد روي علي رضي الله عنه عن رسول
الله صلى الله عليه وسلم ثماني ركعات اي ركوعات في اربع سجدات اي صلى
ركعتين في كل ركعة اربع ركوعات مع سجدتين وعن جابر رضي الله عنه قال
انكسفت الشمس في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم مات ابراهيم بن النبي
عليه السلام فصلى بالناس ست ركعات في اربع سجدات اي صلى ركعتين في كل
ركعتين ثلث ركوعات مع سجدتين فالاولى ان يقال لما تعارضت الروايات
اخذنا بالمتيقن او بالقياس على ساير الصلوات **قوله** والترجيح قد مر

قيل وصولت الحال اكثف على الرجال من النساء لقربهم من النبي صلى الله
عليه وسلم وابن عباس رضي الله عنه وان كان من الصبيان في ذلك الوقت
فصف الصبيان مقدم على صف النسوان فكان الحال اكثف عليهم منهن والمراد
بالرجال هو الذكور **قوله** لانه لم ينقل ولو كانت لنقلت وما روي انه عليه
السلام خطب فذاك لرد عليهم ظنهم ان كسوف الشمس بموت ابنه عليه السلام
او معناه دعا اذ الخطبة يسمى دعاء كذا في الكافي **قلت** التاويل الثاني يرده
ما وقع في حديث عايشة رضي الله عنها حيث قالت ثم انصرف وقد انجلت الشمس
فخطب الناس فحمد الله واثنى عليه ثم قال ان الشمس والقمر ايتان من ايات
الله تعالى لا تخسفان بموت احد ولا لحيوته فاذا رايتم ذلك فادعوا الله وكبروا
وصلّوا وتصدّقوا ثم قال يا امّة محمد ما من احد اغير من الله من ان يزني عبده
او يزني امته يا امّة محمد لو تعلمون ما اعلم لضحكتم قليلا ولبكيتم كثيرا كذا
في المصابيح **باب صلوة الخوف والاصل فيه رواية ابن عمر**
رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم صلى صلوة الخوف على الصفة
التي قلنا **فان قلت** هو معارض بما روى يزيد بن رومان عن صالح بن
خوات عمن صلى مع النبي صلى الله عليه وسلم يوم ذات الرقاع صلوة الخوف ان طايفة
صفت معه وطايفة وجاه العدو فصلى بالتي معه ركعة ثم ثبت قايما واتموا لانفسهم
ثم انصرفوا وصفوا وجاه العدو وجاءت الطايفة الاخرى فصلى بهم الركعة
التي بقيت من صلوته ثم ثبت جالسا واتموا لانفسهم وسلم بهم ورواه القاسم بن
صالح بن خوات عن سهل بن ابي حثمة كذا في المصابيح **قلت** هذا الذي تشبث
به الشافعي وكلنا لا ناخذ به بل بروايتي ابن مسعود رضي الله عنه لانه
يخالف قوله تعالى فاذا سجدوا فليكونوا من ورائكم والاولى فيه فراغ المؤتم قبل
فراغ الامام وذا لا يجوز بحال بخلاف المنفي فقد ورد به الحديث وفيه سبقه الحدث
وفي النكتة الثانية نوع تامل لان الحديث ورد بمن يقصد به اصلاح الصلوة
وهنا شيء لا يقصد به اصلاحها وكذا في الاولى لان المراد بالسجدة الصلوة لان
انصراف الطايفة ~~الطايفة~~ الاولى في الرباعي انما يكون بعد التعدة الاولى لا بعد
السجود فلابد من التاويل **قوله** لابي يوسف رحمه الله انكر شرعها في زماننا لان في
غير زمان النبي عليه السلام مخالفات القياس ما يمنع جوازها لما فيه من استدبار

القبلة وانما جوزنا بالنص وهو قوله واذا كنت فيهم الاية شرط كونه عليه السلام
فيهم فلم يجز بعده ولان الناس كانوا يرغبون في الصلوة خلفه وقد ارتفع هذا
المعنى بعده لتمكن كل طايفة من اداء الصلوة بامام على حدة فلم يجز مع الذهاب
والمجي **فان قلت** فهو محجوج عليه بما روينا وصوات النبي صلى الله عليه وسلم صلى صلوة
الخوف على هذه الصفة لاشتداد الخوف وذا يتحقق بعد زمانه عليه السلام ايضا والصحابة
اقاموها بعده عليه السلام ايضا وترك المشي فرض في الصلوة فلا يجوز تركه
لاحراز الفضيلة ثم الان احتيج الى احراز فضيلة تكبيرة الجماعة فانها كلما
كانت اكثر كانت افضل وقوله اذا كنت فيهم لي انت او من يقوم مقامك في الامامة
كما في قوله تعالى خذ من اموالهم صدقة وقد يكون الخطاب لا مع الرسول صلى
الله عليه وسلم ولا يختص هو به اذ الاصل في الشرايع العموم على ان التعليق بالشرط
لا يوجب العدم عند العدم عندنا كذا في الكافي **قلت** ترك الفرض لاحراز الفضيلة
ان كان لا يجوز فان الله يفترض الشيء في بعض المواضع مع افتراضه في غيرها جايز
الا يرى ان المحافظة على وقت العصر والمغرب لادايهما فرض ثم هو لبس بفرض
في العرفات والمزدلفة لاحراز فضيلة الجماعة او لتكميل الوقوف ولاشتغال
بالدعاء وتفريغ القلب لذلك وكل ذلك فضيلة فكذا هنا لم يبق الاحتراز عن المشي
فرضا لينال فضيلة الجماعة مع النبي صلى الله عليه وسلم ومثله جايز ثم هذا ليس
بمجرد خطاب للرسول عليه السلام على نحو خذ من اموالهم بل هو تعليق للخطاب
على وجود النبي صلى الله عليه وسلم فاقامته الصلوة لهم وانه يدل على اشتراط
ذلك ولولا انه شرط لما قال فاذا اقمت لهم الصلوة وحيث زاد قوله اذا كنت
فيهم دل على اشتراط وجوده عليه السلام لمثل هذه الصلوة والتعليق بالشرط ان
كان لا يوجب العدم عند العدم بمنطوقه فهو يدل عليه بضرورته صونا للكلام عن
الالغاء الا يرى الى ما ذكره في اول كتاب المكاتب في قوله تعالى فكاتبوهم ان علمتم
فيهم خيرا وهذا ليس بامر ايجاب باجماع الفقهاء وانما هو امر ندب وفي الحمل على الاباحة
الغاء الشرط اذ هو مباح بدونه وفي اصول البزدوي هو في بحث الشرط وقطعا تنقل
صيغته عن معناه وضروره بالعدم عند العدم **قوله** ويصلي بالطايفة الاولى ركعتين
من المغرب وبالثانية ركعة ولو صلى بالاولى ركعة وبالثانية ركعتين فسدت صلوتهم
اما الاولى فللانحراف في غيرا وانه وهو مفسد واما الثانية فلانهم من الطايفة الاولى

حيث ادركوا الشطر الاول وقد انحرفوا بعد التعدة الثانية وهذا اولى من
عودهم لان اولئك انحرافهم وجنس هذه المسائل يرد على اصلين احدهما ان الانحراف
في غير اوانه يفسد وتركه في اوانه لا لان الاصل ان يفسد الصلوة بالانحراف
في الاحوال كلها تماما ترك في صلوة الخوف مقيدا باوانه واما ترك الانحراف فهو
على الاصل فلا يفسدها والثاني ان من ادرك شيئا من الشطر الاول فهو من
الطائفة الاولى ومن ادرك شيئا من الثانية فهو من الطائفة الثانية قوله
ولا يقاتلون في حال الصلوة وهل يجب اخذ السلاح قال الشافعي يجب لان الامر قال
الله تعالى وليأخذوا اسلحتهم ونحن نحمله على الندب لانه امر لنا بدليل قوله
تعالى ودّ الذين كفروا لو تغفلون عن اسلحتكم وامتعتكم فيميلون عليكم ميلة
واحدة ولكن للخصم ان يقول قوله ولا جناح عليكم ان كان بكم اذى من
مطر او كنتم مرضى ان تضعوا اسلحتكم وخذوا حذركم يدل على ان الامر للوجوب
فلما تعارضت القرينتان تساقطتا وبقي الامر للوجوب بلا قرينة صارفة عن
الحقيقة على انا لا نسلم ان الامر لنا بل لحق الشرع وهو اعلاء كلمة الله وتقوية
الاسلام قوله لما تركها فان قيل انما اخرها لان صلوة الخوف لم يكن نزلت
قلنا انها نزلت بذات الرقاع وهي قبل الخندق ولا يلزم المشي لان الاداء
معه لا يجوز عندنا لكن التحريمة يبقى معه والمعالجة فيه اقل ظاهرا فلا يلحق
به دلالة كذا في الكافي الرقاع اسم لاحدى غزوات غزاها في السنة الخامسة
من الهجرة وسميت غزوة ذات الرقاع لانهم شدوا الخرق على ارجلهم لحفائهم
وعند البعض فهو من الاعلام وقيل لان الارض التي كانوا فيها كانت بيضا وسودا
وحمرا كالرقاع الملونة ثم يشكل باب الكلام فيما اذا لم يمكن الجمع بين الصلوة والقتال
ولم يكن كذلك يوم الاحزاب حتى اخروا الصلوة على انهم كانوا في حفر الخندق بحيث
لم يتفرغوا للصلوة ولم يكن وقت الحفر قتال قوله صلوا ركبانا فرادى هذا
اذا كانت الدابة تسير بنفسها اما اذا كانت يسيرها صاحبها لا يجزيه وكذا
اذا صلى راجلا وهو يمشي هاربا من العدو لان التطوع حالة تسيير الدابة
وحالة المشي لا يجوز فكذا الفرض حالة الخوف

باب الجنائز

قوله الجنازة بالفتح الميت وبالكسر السرير قوله ابتداؤه بجانبه الايمن
فلقوله ثم بالايمن كما في حالة الحيوة وانما يتم عطف اليسار على اليمين لان اليمين

[illegible]

نضالا على اليسار فلو قدم عطف اليمين يكون تحت اليسار والبداية بالميامن
انما يستحب لتعظيم اليمين والتعظيم هنا في البداية باليسار ليكون جانب
اليمين فوق جانب اليسار قوله فان صلى غير الولي والسلطان اعاد الولي
كانه اراد بالسلطان من هو مقدم على الولي في امر الامامة ولا فليس للولي
ولاية الاعادة لو صلى القاضي او الامام الحي ايضا قوله وان صلى الولي
لم يجز لاحد ان يصلي بعده سلطانا كان او غيره وهذا باطلاقه يدل على ان
السلطان وغيره ممن هو مقدم على الولي لا يعيد الصلوة بعد ان صلى
الولي وان صلى مع حضرة من هو مقدم عليه وذلك لان الاصل في هذا الحق
هو الولي غير ان تقديم السلطان والامام الحي تعارض من خارج قوله وهو
اليوم كما وضع فان لحوم الانبياء عليهم السلام حرام على الارض به ورد الاثر قال
النبي صلى الله عليه وسلم ان الله حرم على الارض اجساد الانبياء قوله
لان النبي عليه السلام صلى على قبر امراة من الانصار الشكل به مشكل لان
المدعى جواز الصلوة على قبر من لم يصل عليه وقد صلى النبي عليه السلام على
قبر تلك المراة المقبورة بالمسكينة بعد ما صلوا عليها فقد ذكر في الحميدي ان
مسكينة مرضت بالمدينة فقال عليه السلام اذا ماتت فآذنوني فماتت ليلا فكرهوا
ان يوقظوه فصلوا عليها ودفنوها فلما كانت من الغد سأل النبي عليه السلام
فاخبروا بامرها فخرج النبي عليه السلام وصلى على قبرها فتجوا به انه لما جاز
الصلوة على القبر بعد ما صلي عليه لان يجوز فيما اذا لم يصل عليه اولى على
ان المدعى هو الصلوة على قبر من لم يصل عليه من له ولاية الصلوة عليه والنبي
عليه السلام كان احق بالصلوة عليها فلم يسقط بصلوة غيرها عليها قال الله تعالى النبي
اولى بالمومنين من انفسهم فكان الحديث موافقا للمدعى وعن ابي هريرة رضي
الله عنه ان اسود كان يقم المسجد فمات فاتى النبي عليه السلام قبره فصلى
عليه ثم قال ان هذه القبور مملوة ظلمة على اهلها وان الله تعالى ينورها
لهم بصلوتي عليهم قوله ان يكبر تكبيرة يحمد الله بان يقول سبحانك اللهم الخ
كما في سائر الصلوات ولا يقرا الفاتحة عقيب الاولى خلافا للشافعي لان
ما هو ركن منه لم يشرع فيها قراءة كسجدة التلاوة واعتبرها بسائر الصلوات
وقد يقال تعليلنا وقع بمقابلة ما روى ابن عباس رضي الله عنهما ان النبي

صلى الله عليه وسلم قرأ على الجنازة بفاتحة الكتاب بعد تكبيرة الاولى
وروي ان ابن عباس رضي الله عنهما صلى على جنازة فقرأ فاتحة الكتاب
قال لتعلموا انها سنة **قوله** فتشبث ما قبلها وهو ما روي ان زيدا كبر على
جنازة خمسا وقال كان النبي عليه السلام يكبرها **قوله** ان كل تكبيرة قايمة
مقام ركعة حتى قالت الصحابة رضوان الله عليهم اجمعين اربع كاربع الظهر
فلو لم ينتظر تكبيرة الامام لكان قاضيا ما فاته قبل ادراك ما ادرك مع الامام وذا
منسوخ الا ان ابا يوسف يقول في تكبيرة الافتتاح معنيان معنى الافتتاح والقيام
مقام ركعة ومعنى الافتتاح مرجح فيها بدليل تخصيصها برفع اليدين عندهما وايضا
شبه النبي صلى الله عليه وسلم اربع العيد باربع الجنازة فقد روي انه عليه
السلام لما صلى العيد كبر اربعا ثم اقبل عليهم بوجهه وقال اربع كاربع الجنائز
ثم المسبوق ياتي بتكبيرات العيد قبل فراغ الامام فكذا تكبيرات الجنائز **قوله**
لا ينتظر بالاتفاق **فان قلت** بل يجب ان ينتظر عندهما لان كل تكبيرة كركعة
والمسبوق بركعة لا يبتدي بما فاته سواء كان حاضرا او غايبا فكذا المسبوق بتكبيرة
اجيب بان التكبيرة الاولى ان كان يقوم مقام الركعة ففيه معنى الافتتاح
فمن حيث انه كالركعة ينتظر ومن حيث انه افتتاح لا ينتظر فقلنا ينتظر اذا كان
غايبا ويبتدي اذا كان حاضرا عملا بالوجهين **قوله** قلنا تاويله ان جنازتها لم يكن
منعوشة فحال بينها وبينهم ويحتمل انه وقف كما قلنا الا انه مال الى العورة في
حقها والى الراس في حقه فظن الراوي انه فرق بينهما كذا في الكافي **قلت** هذا
التاويل يردها ما ذكر في المصابيح عن انس رضي الله عنه انه صلى على جنازة
رجل فقام حيال راسه ثم جاؤا بجنازة امراة فقام عند حيال اوسط السرير فقيل هكذا
رايت رسول الله صلى الله عليه وسلم قام على المراة مقامك منها ومن الرجل مقامك
منه قال نعم وقال سمرة بن جندب صليت وراء رسول الله صلى الله عليه وسلم على
امراة ماتت في نفاسها فقام وسطها **قوله** ولا يصلي على ميت في مسجد جماعة وقال
الشافعي لا يكره في المسجد لانه دعاء او صلوة فيها المسجد اولى به وقالت عايشة رضي
الله عنها صلى رسول الله عليه السلام على ابني بيضاء في المسجد سهيل واخيه ولنا قوله
عليه السلام من صلى على جنازة في المسجد فلا اجر له **فان قلت** روى هذا الحديث
ابو هريرة رضي الله عنه فكان ما روته عايشة رضي الله عنها اولى لانها فقيهة

قوله

وابو هريرة

وابو هريرة ما كان فقيها **اجيب** بالمنع فان ابا هريرة كان يفتي وما كان يفتي
في ذلك الزمان الا فقيه ولئن سلم فابو هريرة رضي الله عنه روى القول وعايشة
رضي الله عنها روت الفعل والقول راجح فتعارضت هذه الجهة من الترجيح الجهة
المذكورة من فقه الراوي وفي حديث ابي هريرة جهة اخرى للترجيح وهو انه محرم
فرجحناه ثم يشكل بما ذكر ابو داود في سننه من رواية ابي هريرة من صلى
على جنازة في المسجد فلا شيء له وقال الحلبي ابو ذكريا والذي في النسخة المشهورة
المحققة المسموعة من ابي داود من صلى على جنازة في المسجد فلا شيء عليه فتعارضت
روايتا ابي هريرة فينبغي ان يوخذ برواية عايشة رضي الله عنها لانها سالمة عن
المعارضة او يحمل اللام في قوله لا شيء له على معنى على بقرينة الرواية الاخرى
وبدليل حديث عايشة رضي الله عنها وغاية ما يمكن ان يقال انه روى مسلم عن عباد
ابن عبد الله بن الزبير حديث عايشة رضي الله عنها انها قالت لما توفي سعد بن وقاص
ارسل ازواج النبي عليه السلام الى ان يمروا بجنازته في المسجد فيصلين عليه
ففعلوا فوقف به على حجرهن يصلين عليه ثم اخرج من باب الجنائز الذي كان الى
المقاعد فبلغهن ان الناس عابوا ذلك وقالوا ما كانت الجنائز يدخل بها المسجد فبلغ
ذلك عايشة رضي الله عنها فقالت ما اسرع الناس الى ان يعيبوا ما لا علم لهم به عابوا علينا
ان يمر بجنازة في المسجد وما صلى رسول الله عليه السلام على سهيل ابن بيضاء
الا في جوف المسجد اذا ثبت هذا فمسارعتهم الى التعييب وقولهم ما كانت الجنائز يدخل
في المسجد دليل على ان كراهة الدخول بها في المسجد كان معروفا فيما بينهم
فيحمل ما روت عايشة رضي الله عنها من الصلوة على سهيل في المسجد على انه
كان لتعليم الجواز **قوله** وسمي وغسل وصلي عليه لقوله عليه السلام اذا استهل
المولود صلي ومن لم يستهل لم يصل عليه الاستدلال بهذا الحديث على التسمية
غير ظاهر الا ان يقال لما عرفنا بوجوب الصلوة عليه بهذا النص انه مستحق
للكرامات البشرية والتسمية من الكرامات فيستحقها ايضا كالصلوة ثم الصلوة
لم يشرع الا بعد الغسل فكان التنصيص على وجوب الصلوة تنصيصا على وجوب الغسل
قوله وان لم يصل عليه لما روينا وهو قوله عليه السلام اذا استهل المولود
صلي عليه وان لم يستهل لم يصل عليه **قلت** هذا معارض بما روي مغيرة ابن
شعبة رضي الله عنه عن النبي عليه السلام قال السقط يصلي عليه ويدعى له

بالمغفرة او الرحمة والسقط ما يسقط من الرحم وما كان فيه روح **قوله** لانه
نفس من وجه فيغسل اعتبارا بالنفوس وجزء من وجه فلا يصلى اعتبارا بالاجزاء
عملا بالاعتبارين وانما لم يعكس لان الصلوة لم يشرع الا بعد الغسل **قوله** ويحفر
القبر ويلحد اللحد وتركه جايزلت واللحد افضل لقوله عليه السلام اللحد لنا
والشق لغيرنا لان اللحد من الزي توفره ويختاره والشق اختيار من
كان قبلنا وليس بنهي عن الشق قال البراء بن عازب خرجنا مع رسول
الله صلى الله عليه وسلم في جنازة فوجدنا القبر لم يلحد فجلس مستقبل القبلة وجلسنا
معه وهذا يدل على ان القبر بدون اللحد جايز لان النبي عليه السلام ولي
ذلك القبر من غير لحد ولم يغيّره **قوله** فاضطربت الروايات في ادخال النبي
عليه السلام فقد روي عن ابن عباس رضي الله عنه مثل مذهب الشافعي رحمه
الله وروي مثل مذهبنا فتعارضت الروايات عنه وقد صح ان النبي عليه
السلام اخذ بالاحتياط من قبل القبلة **قوله** ومن شاهد قبر النبي عليه السلام
اخبر انه مسنم وعند الشافعي رحمه الله التسطيح اولى من التسنيم لان النبي عليه
السلام سطح قبر ابنه ابراهيم وعن القاسم بن محمد رحمه الله انه قال رايت قبر
النبي صلى الله عليه وسلم وابي بكر وعمر رضي الله عنهما مسطحة

باب الشهيد

قوله ولم يجب بقتله دية يتكلف بما اذا قتل الاب ابنه عمدا يكون شهيدا مع ان
الدية يجب عليه **والجواب** بان الدية لم يجب عوضا من النفس بل عن
القصاص الساقط بالشبهة **وفيه نظر** لما عرف انه اذا شهد رجل وامرأتان
ان فلانا قتل ابنه عمدا قبلت شهادتهم وكذا لو نكل الاب يقضى عليه بالدية
فلو كانت موجب قتل الاب ابنه عمدا هو القصاص وكانت الدية بدلا عنه لسقوطه
بالشبهة لما قبلت فيه شهادة النساء لانها ليست بحجة في القصاص وكذا لم يعتبر فيه
النكول ايضا لان القصاص لا يثبت بالنكول وحيث قبلت فيه الشهادة واعتبر
النكول علم ان الدية يجب فيه ابتداء لا خلفا عن القصاص الساقط بالشبهة **قوله**
والشافعي رحمه الله يخالفنا في الصلوة ويقول السيف محاء للذنوب فاغنى عن الشفاعة
وروي عن جابر ان النبي صلى الله عليه وسلم امر بدفنهم في ثيابهم احد بدمائهم
ولم يصل عليهم ولم يغسلوا ونحن نقول الصلوة على الميت لاظهار كرامته والشهيد
اولى به والطاهر عن الذنوب لا يستغني عن الدعاء كالنبي والصبي ولنا ذلك

ما روي انه لم يصل عليه قبل الدفن فقد روي انه عليه السلام صلى على
شهداء احد بعد ثماني سنين **فان قيل** الشهيد حي بقوله تعالى بل
احياء والصلوة شرعت على الميت **قلنا** حي في احكام الاخرة كما قال الله تعالى
بل احياء عند ربهم فاما في احكام الدنيا ميت حتى يقسم ميراثه ويتزوج امرأته
والصلوة عليه من احكام الدنيا **فان قيل** الصلوة ما شرعت الا بعد
الغسل فسقوطه دليل سقوطها **قلنا** غسله للتطهير والشهادة طهرته فاغنت
عن الغسل كما بدا المرتد بعد ما اغتسل **قوله** لان الشهادة عرفت كالنجاسة نجاسة
يثبت بالموت غيرزا فيه نجاسة ثابتة وحاجتنا الى الرفع لقيام الجناية فلا
يسقط بالشهادة كالنجاسة الحقيقية فانها لا يسقط اجماعا حتى يغسل ذلك الموضع
والجنابة كانت مانعة لدخول المسجد والدخاله وهو معنى عليه فلان يمنع
ادخاله في القبر للعرض على الله تعالى اولى واما الحدث فلا حكم له في
دخول المسجد والمنع من العرض **فان قلت** الجناية حين وجدت لم يقع
موجبه على المسلمين غسله فلا يقع موجبه عليهم بعد الموت لما عرف من اصلنا ان
الشيء متى لم يقع موجبا حال وجوده لم يقع موجبا بعده حتى لو زنى في دار الحرب
لا يحد وان خرج الينا لان زناه لم يقع موجبا في دار الحرب لانقطاع الولاية فلا
يقع موجبا بعده **قلنا** بل الجناية قد وقعت موجبة على المسلمين لادخاله في
المسجد وكذا لادخاله في القبر والعرض على الله تعالى على ان الموجب عليهم
موجب الميت فان له حقا على المسلمين بان يغسلوه من النجاسة فكذا من الحكمية
قوله وكذا قبل الانقطاع في الصحيح من الرواية وهذا ان صح الاخرى
حيضا بان رات الدم ثلثة ايام ثم قتلت قبل الانقطاع اما اذا لم يصح بان رات
الدم يوما او يومين وقتلت فلا يغسل بالاتفاق **قوله** وينزع عنه الفرو
والحشو والقلنسوة والخف والسلاح لانها ليست من جنس الكفن وانما لبسها للعدو وقد استغني
عنه وعن ابن عباس رضي الله عنه امرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم بقتلى احد ان ينزع عنهم الحديد
والجلود وان يدفنوا بدمائهم وثيابهم **قوله** خوفا من نقصان الشهادة **قلت** بل ايثارا لاخيه
على نفسه فانه روي انه لما عرض الكاس على واحد منهم اشار به الى اخيه ولو كان
الا متناع لخوف نقصان الشهادة لما اشار به الى غيره اذ المتقي من يحب لغيره ما يحب لنفسه
وهذا كما روي الامام ابو بكر بن اسمعيل عن ابي حذيفة قال انطلقت يوم تبوك اطلب ابن

عمي ومعي ما اردت ان اسقيه فقلت ان كان به رمق اسقيته فرايته ويستحب وجهه
وقلت اسقيك الماء فاشار براسه نعم فاذا آخر يقول آه من العطش فاشار ابن عمي لي ان اذهب
به اليه فذهبت به اليه فاذا هو هشام بن العاص فقلت اسقيك فقال بلى فلما دنوت منه
سمع صوت آخر يقول آه من العطش فاشار الي ان اذهب به اليه فذهبت به فاذا هو ميت فرجعت
بالماء الي هشام فاذا هو ميت فرجعت بالماء الي ابن عمي فاذا هو ميت كذا في الروضة
فما زالت بكون الامتناع عن شرب الماء للايثار لا لخوف نقصان الشهادة كيف ولو كان
ذلك لخوف نقصانها لما طلب شهداء تبوك الماء عن ابي حذيفة

كتاب الزكوة

تركيبها يدل على النماء يقال زكى الزرع اذا نما وسميت
بها لانها سبب نماء المال بالخلف في الدنيا والثواب في العقبى قال الله تعالى وما
انفقتم من شيء فهو يخلفه اذا كانت النفقة في خير وبر فهو يخلفه وفي الحديث ما من
يوم يصبح العباد فيه الا وملكان ينزلان فيقول احدهما اللهم اعط منفقا خلفا ويقول الآخر اللهم اعط
ممسكا تلفا او على الطهارة قال الله تعالى وحنانا من لدنا وزكوة اي طهارة وفيها معنى التطهير قال
الله تعالى خذ من اموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها وسميت صدقة لدلالتها على صدق العبد
في العبودية وفي الشرع عبارة عن ايتاء جزء من النصاب الحولي الي الفقير لانها توصف بالوجوب
وهو من صفات الافعال وقيل هو اسم للقدر الذي يؤدى الى الفقير لان الايتاء محال وتحرزنا
بايتاء الزكوة فلو كانت الزكوة عبارة عن الايتاء لكان امرا بايتاء الايتاء وهو محال والتكليف يستدعي
الامكان الا ان يقال معنى ايتاء الزكوة واداؤها اخراجها من العدم الي الوجود ولا استحالة
في شغل الذمة بماهية ذهنية هي ماهيات الافعال ثم الامر باداءها واخراجها من العدم
الي الوجود كما هو بالافعال مثل الصلوة والصوم وههنا يجب في الذمة ماهية الايتاء الذهنية ثم
يؤمر باداءها وايتاءها بمعنى اخراجها من العدم الي الوجود قوله ولانه المتمكن من الاستنماء لاشتماله
على الفصول المختلفة والغالب تفاوت الاسعار فيها فادير الحكم عليه وفيه بحث لانهم اشترطوا كمال النصاب
في اول الحول وآخره حتى لو ملك مائتين ثم انتقص الي درهم او ملك اربعين شاة ثم انتقص الي شاة
ثم كمل النصاب عند تمام الحول يجب الزكوة فلو كان اشتراط الحول لاجل النماء وجب ان يشترط كماله من اوله
الي اخره تحقيقا لمعنى النماء لظهور ان الحول انما يكون سببا للنماء اذا كان المال كله قائما في جميعه وجوابه
ان الانتقاض في الغالب يكون بالقليل فيحصل الاستنماء بالحول على اعتبار الغالب قوله ودين الزكوة مانع
حال بقاء النصاب لانه ينتقص به النصاب وفيه بحث لان وجوب الزكوة بعد الحول يثبت مستندا
الي اول الحول على ما وقع التصريح به في غير موضع فلو كان وجوب الزكوة منقصا للنصاب في

آخر الحول لان النصاب كان منتقصا من اول الحول الي اخره ونقصانه يمنع وجوبها فكان مانعا لنفسه وهو
محال وجوابه ان النقصان الثابت بالاستناد غير معتبر اما لانه ثابت من وجه واما لان اعتباره يفضي الى سد
باب الزكوة وهو ممنوع بالاجماع ولا مانع من اعتبار النقصان الثابت من كل وجه وليس فيه سد
باب الزكوة قوله خلافا لزفر رحمه الله فيهما لانه حق الله تعالى فصار كالنذر قلت وهذا مشكل لما ذكر في الكافي
قبيل باب زكوة المال انه اذا حال الحول على مائتين فادى خمسة وعجل خمسة واستهلك عشرة جاز وقال زفر لا يجوز
في السنة الثانية لانه لما تم الحول وجب الزكوة بقدره فانتقص النصاب فقد وجد الحول الثاني والنصاب منتقص
بهذا القدر فلولم يكن دين الزكوة مانعا من انعقاد الحول لوجوب الزكوة عند زفر رحمه الله لم يصح هذا
الجواب منه بالدليل الذي ذكره فلعل فيه روايتين عنه او هذا التعليل منه بناء على ما زعمنا
هذا وقد حكي انه قيل لابي يوسف رحمه الله ما حجتك على زفر فقال ما حجتي على رجل يوجب
في مائتي درهم اربعمائة درهم بيانه ان من كان له متاع فضة وزنه مائتا درهم ولم يؤد زكوته ثمانين
حولا فانه يلزم عند زفر اربعمائة درهم قوله فان المالك فيه نائب وفيه بحث لان المالك لو
كان نائبا لزم ان يكون الشخص الواحد مطالبا ومطالبا وان يخرج من العهدة اذا اخذ المال
وعزله عن سائر امواله بنية الزكوة كما لو اخذ الامام وحيث لا يخرج علم انه ليس بنائب كيف
والنائب من يعمل للغير والمالك في عزل المال واداءه الي الفقير عامل لنفسه حيث يسعى في براءة
ذمته عن حق الله تعالى وجوابه انه انما لا يجوز كون الشخص مطالبا ومطالبا لان فيه تعطيل
الحق بنفسه ما اذا كان المطالب غيره فيمتنع ذلك فيما اذا امكن ان يكون المطالب غير المطالب
اما فيما لا يمكن ذلك فلا منع منه والحاجة ماسة الي تفويض الامر الي الملاك في الاموال الباطنة
لتعذر اخذ الامام منها وفي التفويض اليهم من الاهتمام ما ليس في عدمه للقطع بان ذلك يبعثهم على الاهتمام
في الاداء لانهم يتخلصون عهدة الامام مع ما عليهم من العهدة فيقوي الداعي الي الاداء فحينئذ فيكون
في اتيانهم صيانة حق الله تعالى بالقدر الممكن لا التعطيل الذي يمنع من حصول الشخص مطالبا
ومطالبا ثم انما لا يخرج المالك عن العهدة بالعزل بنية الزكوة لان المالك من حيث انه
مطالب يجب ان يخرج ومن حيث انه مطالب يجب ان لا يخرج عنها فقلنا لا يخرج اخذا
بالاحتياط في باب العبادة والمالك كما يسعى في فكاك رقبته كذلك يسعى فيما وجب على
الايمن من حيث انه ساع لنفسه اصل ومن حيث انه ساع للامام نائب فهو نائب من وجه
دون وجه قوله كتب العلم لاهلها قيل بالاهل لانه غير متقيد به لما انها لو لم يكن لاهلها وليست
هي للتجارة لا يجب فيه الزكوة ايضا وان كثرت لعدم النماء وانما يقيد ذكر الاهل في
حق مصرف الزكوة فانه وان كانت له كتب يساوي مايتي درهم وهو محتاج اليها للتدريس وغيره

يجوز صرف الزكوة اليه وفي بعض الحواشي عند قوله وعلي هذا كتب العلم لا هلها
وان نوي التجارة فيها لان المقصود غالبا هو المطالعة فاما غير اهلها ولا مطالعة لهم
وقد فضل من الحاجة الاصلية فيجب عليهم قوله والمدفون في البيت نصاب
لتيسر الوصول اليه بحفر جميعه هذا اذا كان البيت صغيرا الا سهل حفر جميعه
اما لو كان عظيما يعتبر حفر جميعه فالمدفون فيه ضمار قوله لاتصال النية بالعمل
وهو ترك التجارة عملا وان كان عدما لان ترك التجارة حقيقة امساكها للاستخدام وهو عمل
كذا في الحاشية وفيه بحث لان امساكها للتجارة ايضا عمل فليعتبر اتصال النية به فالظاهر
ان يقال امساكها للاستخدام بلا نية لانها معدة للخدمة غير انه لما وقع للتجارة بعارض
بقا في اشترائها لا يعود الي اصله وهو كونها للخدمة الا بفسخ العارض وهو كونها للتجارة
يحتاج الي النية للفسخ لا غير وفسخ كونها للتجارة يكون مع النية فيعتبر نيته لقرانها بما هي لاجله
اما نية التجارة فالمقصود بها اثبات امر عارض وهو كونها للتجارة فلا يعتبر الا عند اتصاله
بفعل التجارة وبالجملة ان النية لا يعتبر الا باتصالها بما هي لاجله وهي فيما اذا نواها
للخدمة بفسخ العارض وهو كونها للتجارة والفسخ مقرون بها فيكون معتبرة وفيما اذا نواها
للتجارة لاثبات فعل التجارة فلا يعتبر قبل الاتصال به فعلي هذا كان المراد بترك التجارة هو
فسخها وهو عمل وبهذا يسقط ما يسبق الي الوهم ان امساكها للتجارة ايضا عمل فيجب ان يعتبر اتصال
النية به وذلك ان النية هنا لا يحتاج اليها لاجل الامساك لتحققه بدونها انما يحتاج اليها
لاثبات التجارة فيعتبر قرانها بما هي لاجلها وهي التجارة لا بالامساك الذي لا مدخل للنية
فيها وسقط ايضا ان نية التجارة بنية ترك الاستخدام فليعتبر اتصالها به وذلك ان المقصود
هنا هو اثبات كونها للتجارة لا ترك الاستخدام وان كان يستلزمه فيعتبر قران النية بما هو المقصود
منها وهو كونها للتجارة وكونها للتجارة وصف لا يثبت الا بفعل التجارة فيعتبر قران النية به اما ترك
التجارة وفسخها فلا يتوقف علي فعل اخر حتي يعتبر قران النية فافترقا قوله لان اسم البقر يتناولهما
قلت حقيقة البقرة كانت تصدق عليهما الا ان الجاموس قد خص باسم اخر يعرف به وذلك اما لنقصان
في معني البقر او لمزية فيجب ان يكون اسم البقر كالابن حقيقة فلا حكم يتناول اياه لا يقال الظاهر
بالتامل ان اختصاص باسم اخر للمزية لا للنقصان اذ لو ظهر انه للنقصان لا يتناوله مطلق
اسم البقر لوجوب صرف المطلق الي الكامل وكذا لو لم يظهر شي من المزية والنقصان لتحرز الحكم
بالتناول مع الشك بخلاف ما اذا ظهرت المزية اذ اللفظ اذا كان متناولا للكامل فلا كمل
اولي لانا نقول الزكوة لكونها عبادة ما يجب الاحتياط فيه فيجب الحكم بتناول اسم البقر الجاموس

ملك

ناقص

فيل ان يظهر حالة انه زايل في معني البقر ام كامل قوله والضان والمعز
سواء لان لفظة الغنم شاملة للكل والنص ورد به قال عليه السلام ليس في سايمة
الغنم صدقة حتي يبلغ اربعين فاذا كانت اربعين ففيها شاة وقال عليه السلام في
اربعين من الغنم شاة وفي الكافي والمتولد من الظبي والنعجة كالضان لان العبرة
للام اعتبارا بالرق والحرية وعند الشافعي رحمه الله للاب كما في النسب ويظهر في هذا جواز
التضحية ووجوب الجزاء يقتل هذا كلامه وفيه اشكال لان سور البغل مشكوك لانه
من نسل الحمار فلو كان الاعتبار للام لما كان مشكوكا لان سور الفرس غير مشكوك ولانه
لا زكوة في البغال ولو كان الاعتبار للام لوجب عند ابي حنيفة رحمه الله لان الزكوة
تجب عنده في الخيل وسيل النبي صلي الله عليه وسلم عن البغال والحمير فقال
لم ينزل علي فيهما شي ولو كان الاعتبار للام في باب الزكوة لحكم النبي عليه السلام
بالزكوة في البغال اعتبارا بالفرس قوله والثني منها اي من الغنم ما تمت
له سنة وطعن في الثانية والثني من البقر هو الذي طعن في الحول الثالث
عند جمهور الفقهاء ومن الابل الذي تم له خمس سنين وطعن في السادسة قوله
والمراد بما روي الجذعة من الابل وفيه بحث اما اولا فلان كلمة انما للحصر ولا وجه
لحصر الحق في الابل علي الجذعة لانه قد يكون في بنت المخاض وبنت اللبون والحقة
واما ثانيا فلان الثني من الابل وهو ما تم له خمس سنين وطعن في السادسة لا يجب
في شي من الصور واما ثالثا فلان الحمل علي جذعة الابل يا باه ما روي ان النبي صلي
الله عليه وسلم قال خذ الجذعة والثني فان ذلك وسط الغنم وهكذا قال عمر رضي الله
عنه لساعيه ويمكن ان يجاب بان معناه انما حقنا الجذعة في الابل والثني في الغنم
والبقر والحصر الحق فيهما بالنسبة الي اعلي منهما يعني لا يوجد اعلي من الجذعة في الابل
ولا اعلي من الثني في الغنم والبقر لا بالنسبة الي الادني يعني انه لا يوجد ادني
منها حتي يشكل ببنت المخاض وغيرها وقوله وان ذلك وسط الغنم جاز ان يكون
تعليلا للثني لاخذ من الغنم فان ذلك من وسط الغنم نعم لا يخفي ان كل ذلك علي
خلاف الظاهر مع ان التاويل المذكور يرده ما روي عن سويد بن عقلة قال سمعت مصدق
رسول الله عليه السلام يقول امرنا رسول الله صلي الله عليه وسلم بالجذعة من الضان والثنية
من المعز وفي رواية اخري ان مصدق رسول الله صلي الله عليه وسلم قال انما حقنا في الجذعة من
الضان والثنية من المعز ولعل ما روي عن علي رضي الله عنه مجاز ان يكون معناه لا يوخذ في زكوة

المعز الا الثني وهذا لانه لا يجزئ اجزاء على الاطلاق فان الثني لا يوخذ في زكوة الابل وزكوة المعز مراد بالاتفاق فسقط ارادة غيره والله اعلم **قوله** ويوخذ في زكوة الغنم الذكور والاناث لان اسم الشاة ينتظمهما وفي الكافي وفي زكوة الابل لا يوخذ الا الاناث لتقارب بين الذكور والاناث في الغنم والبقر وتباعد بينهما في الابل وهذا مشكل لانهم صرحوا بان الذكور والاناث من الحيوانات جنس واحد ومن بني ادم جنسان وما ذكر من التباعد بينهما في الابل يقتضي ان يكون الذكر والانثى من الابل جنسان مختلفان وذلك خلاف لما صرح به القوم وايضا ذكر في كتاب ابي بكر رضي الله عنه فاذا بلغت خمسا وعشرين الى خمسة وثلثين ففيها ابنة مخاض انثى وان لم تكن فابن لبون ذكر وذلك تصريح بجواز ان يوخذ الذكر خلفا عن الاناث والجواب اما عن الاول فلان النص في زكوة الابل ورد بلفظ الاناث ولا يمكن الحاق الذكور بها لان التفاوت بين ذكور الابل واناثه وان كان اقل من التفاوت بين ذكر الادمي والانثى حتى جعل الذكر والانثى من الادمي ومن الحيوانات جنسا واحدا لكن اكثر من التفاوت بين ذكر الغنم من حيث ان التفاوت فيهما اقل مما في الادميين يجب ان يلحق المذكور بالاناث ومن حيث ان التفاوت فيهما اكثر مما في ذكور الغنم واناثه وجنسان لا يلحق فامتنع الالحاق احتياطا واما عن الثاني فلان المراد والله اعلم ابن اللبون بطريق القيمة **قوله** والنص ورد لا **فان قلت** بل النبي عليه السلام امر باخذ الانثى حيث قال مصدق رسول الله صلى الله عليه وسلم امرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم بالجذعة من الضان والثنية من المعز **اجيب** بانه لو ثبت نقل لحقنا الذكر بالانثى للتقارب **قوله** ومن وجب عليه سن فلم يوجد اخذ المصدق اعلى منها ورد الفضل او اخذ دونها واخذ الفضل ~~او اخذ دونها واخذ الفضل~~ والاصل فيه ما ورد في كتاب ابي بكر رضي الله عنه لما وجهه الى البحرين ومن بلغت عنده من الابل صدقة الجذعة وليست عنده جذعة وعنده حقة فانها تقبل منه الحقة ويجعل معها شاتين ان استيسرتا له او عشرين درهما ومن بلغت عنده من الابل صدقة الحقة وليست عنده الحقة وعنده الجذعة فانها تقبل منه الجذعة ويعطيه المصدق عشرين درهما او شاتين ومن بلغت عنده صدقة الحقة وليست عنده الا بنت لبون فانها يقبل منه بنت لبون ويعطي معها شاتين او عشرين درهما ومن بلغت صدقته بنت لبون وعنده حقة فانها تقبل منه الحقة ويعطيه المصدق عشرين درهما او شاتين ومن بلغت صدقته بنت لبون وليست عنده وعنده بنت مخاض فانها يقبل منه بنت مخاض ويعطي معها عشرين درهما او شاتين ومن بلغت صدقته بنت مخاض وليست عنده وعنده بنت لبون فانها تقبل منه ويعطيه المصدق عشرين درهما او شاتين فان لم يكن عنده بنت مخاض على وجهها

وعنده ابن لبون فانه يقبل منه وليس معه شيء ثم ظاهر ما ذكر في الكتاب يدل على ان الخيار الى المصدق وليس كذلك بل الخيار الى المالك انشاء ادى سنا فوق الواجب واسترد فضل القيمة وان شاء ادى سنا دون الواجب وفضل القيمة وان شاء ادى القيمة حتى اذا عين سنا منهما ليس للساعي ان يابى لان الشارع اعتبر التيسير على ارباب الاموال وذا لا يتحقق الا اذا كان الخيار للمالك لان في الوجه الاول للمصدق ان لا ياخذ ويطلب عين الواجب او قيمته لانه شراء ولا جبر على الشراء وفي الوجه الثاني يجبر المصدق حتى يجعل قابضا بالتخلية لانه لا بيع بل هو دفع بالقيمة كذا في الكافي وفيه نوع نظر لان قوله في الوجه الاول للمصدق ان لا ياخذ وقوله حتى اذا عين شيئا ليس للساعي ان ياتي منها يتنافيان الا ان يقال معناه ليس للساعي ان يابى الا في الاول بقرينة قوله الا ان في الوجه الاول الخ ثم يشكل بانه اذا كان للمصدق ان لا ياخذ الاعلى لم يكن المالك مخيرا بين الثلثة المذكورة ضرورة ان اخذ الاعلى ودفع الفضل لكونه شراء يتعلق بالتراضي فلا يكون من الخيار في شيء فالظاهر ان ما ذكر في الكتاب لم يرد به التخيير للمصدق بل معناه اخذ المصدق اعلى منها ورد الفضل ان تراضيا على ذلك او دونها واخذ الفضل ان رضي الله المالك **قوله** الا ان في الوجه الاول له ان لا ياخذ ويطالب بعين الواجب به وان اراد دفع العين فله ذلك او بقيمته لانه شراء ولا جبر على الشراء **وفيه بحث** لان ما رويناه من حديث ابي بكر رضي الله عنه يقتضي ان ان يجبر المصدق على القبول واعطاء الزيادة حيث قال فيه فانها يقبل منه الجذعة ويعطيه المصدق عشرين درهما او شاتين والجبر اكثر من الامر والجبر قد يجري في المبادلات دفعا للضرر كما في قضاء الديون والاخذ بالشفعة والقسمة في مستوي الجنس فان في كل منها معنى المبادلة مع ذلك يجبر عليه دفعا للضرر عن الطالب والشفيع والشريك فليجبر المصدق هنا على قبول الافضل لدفع الضرر عن ارباب الاموال ان رد عين الواجب وليس في ماله او قيمته غير موجود به ظاهرا اذ في الجبر ضرر على المصدق ودفع الضرر الخاص بتحمل مثله غير جائز **قوله** ولنا ان الامر بالاداء الى الفقير ايصالا للرزق الموعود اليه فيكون ابطالا للقيد بالشاة وهذا لان الله تعالى وعد ارزاق الفقراء بقوله وما من دابة في الارض الا على الله رزقها والرزق عبارة عما يقع به الكفاية وذا يختلف باختلاف الحوائج ثم اوجب مالا مسمى على الاغنياء لنفسه وامر بانجاز تلك المواعيد من ذلك المسمى وذا لا يحتمل مع اختلاف المواعيد فيتضمن الامر بالانجاز الاذن بالاستبدال وبطلان قيد الشاة ضرورة كالسلطان يجيز للغزاة الات الحراب ويحيل الى بعض وكلائه من مال معين فيكون اذنا منه بالاستبدال وكمن له على اخر حنطة ولاخر عليه عشرة دراهم من له الحنطة لمن عليه الحنطة

بعضا العشرة من الحنطة جاز ماموراً باستيفائها بالعشرة فكان التخيير ثابتاً لضرورة النص وبقوله عليه
السلام بالشاة للتيسير على ارباب المواشي اي النقود ثم عدل من ولاء داء ما عين من البر وصار
كالحرير فانه ان ادي الثياب مكان الزنا نبر جاز اتفاقا لانه وجبت كفاية للمعايشة فيعتبر
في حقهم محل صالح لكفايتهم فيتادى بالقيمة بخلاف الهدايا والضحايا فان المستحق فيها اراقة
حتى لو هلكت بعد الذبح قبل التصدق لا يلزمه شيء وهي ليست بمتقوم ولا معقول وهنا المقصود
سد خلة الفقير وهو قربة معقولة وقيمة الشاة كهي في هذا المعنى كذا في الكافي **وفيه بحث** اما
اولا فلانا لا نسلم ان لا امر باداء الزكوة الى الفقير لا نجاز تلك المواعيد لاحتمال ان يكون برا
مبتدأ سلمنا باعتبار لكن انجاز الوعيد الذي هو بمنزلة الدين اولى من البر المبتدأ فهو انما
يتضمن الاستبدال لو تعين هذا السبب لانجاز جميع المواعيد ~~ولا دليل~~ ولا دليل على
التعين فجاز ان يكون الانجاز بعضا بل هو الظاهر حيث امر باداء ما لا يصلح الا لانجاز البعض
بخلاف السلطان يحبر للغزاة الات الحرب وتحيل الى بعض وكلا به حيث عين ذلك لانجاز
الجميع فلا جرم يتضمن الاذن بالاستبدال واما ثانيا فلانه يقتضي ان يجب الاستبدال كما يجب
ذلك في التمثيل المذكور وليس كذلك لانه يخرج عن العهدة باداء عين الشاة لا يقال ان الشاة
لا تقع عن الزكوة من حيث هي بل من حيث انها مال متقوم لانا نقول انه ممنوع فانه لو سلم
الشاة الوسط الى الفقير وقد انتقصت قيمته يوم الاداء من قيمته يوم الوجوب جاز
ولو كان الخروج عن عهدة الزكوة باداء عين الشاة من حيث انه مال متقوم لوجب ان
لا يجوز لان المعتبر عند ابي حنيفة رح في اداء المال المتقوم قيمته يوم الوجوب لا قيمته
يوم الاداء واما ثالثا فللقطع بان ما اوجبه الشارع في مال الاغنياء مال حسابه وحوائج الفقراء
الزمنة فلا يمكن انجاز جميع المواعيد به فلا يكون امرا بانجاز المواعيد المختلفة ضرورة انها
لا تفي به فلا يكون ذلك امرا بالاستبدال الا ان يقال ان القيمة يصلح لقضاء الجميع
لكنها لا تفي بالجميع لقلتها والقلة عارض ولا معتبر بالعارض واما رابعا فلان عين الشاة
يصلح لانجاز المواعيد المختلفة بمعناه وقيمته وفي صورتها منافع اخر كالدر والنسل ففي عينها
ما في قيمتها وشيء اخر فكانت اكمل من القيمة فلا يجزي القيمة عنها اذ الكامل لا يتادى
بالناقص لا لانه يقال النقصان الكائن في القيمة من حيث فوات الدر والنسل منجبر بما فيها
من تيسر قضاء الحوائج بها فلا يكون انقص من عين الشاة واما خامسا فلان قيد الشاة لما كان
ساقطا عندنا وجب ان يعتبر القيمة يوم الوجوب دون الاداء وعند ابي يوسف ومحمد رح يعتبر
وقت الاداء فالاصل للواجب العين بظاهر النصوص وقد منع العين فيعتبر قيمته يوم المنع

لوكن

لوكن المغصوبة لان يقال ما ذكرت سقوط قيد الشاة او وجوب مال متقوم فهو تخريج ابي حنيفة
رح اما عندهما فجواز القيمة باعتبار انها بديل قايمة عين الشاة فيقوم مقامها ويسقط الشاة
باداءها فالواجب عندهما هو الشاة غير انها كما يسقط باداء عينها يسقط بخلفها الذي هو مثلها
ايضا والخلف انما يصار اليه عند منع الاصل ويوم المنع هو يوم الاداء فيعتبر قيمة ذلك اليوم
اليوم الثاني متى كانت القيمة خلفا وجب ان لا يصار اليها عند امكان الاصل لانا نقول
انها وان كانت خلفا فهي اصل من حيث ان الواجب الاصلي وهو الشاة الوسط يعرف
باعتبارها فيجوز ادارها عند امكان الاصل عملا بجهة كونها اصلا ويعتبر قيمته وقت الاداء
دون الوجوب عملا بجهة كونها خلفا **قوله** فاستفاد في اثناء الحول قيل به لان المستفاد
بعد الحول لا يضم **قوله** ان المجانسة هي العلة في محل الاجماع دون التبعية لانها قاصرة
والتعليل بالقاصرة باطل عليه ان تاثير المجانسة في الضم اظهر من تاثير التبعية **قوله**
ويتعسر اعتبار الحول لكل مستفاد وما شرط الحول الا للتيسير ان يقول كما يتعسر عليه ذلك
يتعسر عليه اداء الزكوة من مال لم يحصل فيه النماء الحقيقة ولا اعتبارا بل هو اعسر عليه وايضا
هذا تعليل بمقابلة قوله عليه السلام لا زكوة في مال حتى يحول عليه الحول فان القول
بالضم يؤدي الى الوجوب الزكوة في مال لم يحل عليه الحول وليس في معنى الاولاد والارباح
لانها تابعة للاصل في الملك فجاز ان يكون تابعة في وظيفة الملك وهي الزكوة ولا كذلك
المستفاد وجوابه انه لا شك ان اشتراط الحول للتيسير واليسر هنا متعارض لان اشتراط
في المستفاد يوجب حرج التمييز وحفظ التاريخ لكل نصاب فسقط اشتراط فكان التعليل
المذكور موافقا للنص ثم ابو يوسف ومحمد رح اوجبا الصدقة فيما زاد على مايتي درهم بحسابه
ولا شك ان الحساب في الزكوة في الكسور يفضي الى الحرج لتعذر الوقوف وان الحرج فيه
فوق الحرج في اعتبار الحول في المال المستفاد فاذا لم يعتبر هنالك لم يعتبر هنا بالطريق
الاولى وجوابه ان الحاجة الى مزيد التامل في تخريج قدر الزكوة لا تكرر حاجتنا
الى تمييز المستفاد من الاصل لان النصاب لا يخلو عن ان يزيد في الحول فافترقا وفي الكافية
وقوله انه اصل في الملك قلنا هو تبع للمزيد عليه في حق وجوب الزكوة فانه لو كان
له مايتا درهم فملك اربعين درهما يجب زكوة الاربعين اذا مضى عليه الحول اجماعا ولولا
انه تبع الاصل في حق المقدار لما وجبت فيه لان الاربعين لا يصلح بنفسه سببا لوجوب
الزكوة فلما صار المستفاد تبعا لما عنده من النصاب في حق وجوب الزكوة ففي حق الحول
اولى لان تاثير نقصان المقدار في منع وجوب الزكوة اكثر من تاثير عدم الحول

حتى جاز التعجيل قبله ولم يجز قبل كمال النصاب تم لفظه وللخصم ان يقول الاصل ان
يجب الزكوة في القليل والكثير لانها تجب شكرا للنعمة والقليل نعمة فيستدعي الشكر
كالكثير غير ان اشتراط النصاب في الابتدا لتحقق الغنا فاذا تحقق بملك النصاب
مرة لا يشترط بعده فيجب في القليل كما في الكثير لان القليل تابع للكثير **قوله**
والكل نعمة فيتعلق الوجوب بالكل كما لو شهد ثلثة بحق فقضي به فالقضاء بشهادة
الكل وان استغني عن الثالث حتى لو رجعوا ضمنوا وسمي عفوا لانه يجب بدونه ولكن
اذا وجد فالوجوب متعلق بالكل كذا في الكافي ويشكل بانه لو رجع واحد من الشهود
الثلثة لم يضمن شيا لبقاء من بقي بكل الحق فينبغي ان لا يسقط شي بهلاك الفضل
عند محمد رحمه الله ايضا لبقاء ما بقي بكل الحق وليس كذلك فلا يستقيم القياس على مسئلة الشهادة وجوابه
ان القياس ان يجب الضمان على الراجع مطلقا غير انه لا يجب اذا بقي من الشهود من يبقى به
كل الحق لمكان استحقاق المتلف فالمتلف متى استحق سقط الضمان فالاستحقاق مانع من
وجوب الضمان ولا مانع من سقوط الزكوة الموزعة على النصاب والعفو بعد
هلاك شي من العفو او كله كما قررنا **قوله** ولهما قوله عليه السلام في خمس من
الابل شاة وليس في الزيادة شي حتى يبلغ عشرا وهكذا قال في كل نصاب
قال عليه في خمس وعشرين بنت مخاض وليس في الزيادة شي الى خمسة
وثلثين نفي الوجوب في الزيادة ومن تنصيص على ان الواجب في النصاب
دون العفو **قلت** ولمحمد رحمه الله ان يقول ليس في الزيادة شي آخر غير شاة او
بنت مخاض بل الواجب هو بنت مخاض من خمس وعشرين الى خمسة وثلثين
يدل عليه ما ورد في كتاب ابي بكر لانس رضي الله عنهما فاذا بلغت خمسا
وعشرين ففيها بنت مخاض انثى فاذا بلغت ستا وثلثين الى خمس واربعين
ففيها بنت لبون انثى فاذا بلغت ستا واربعين الى ستين ففيها حقة طروقة
الجمل فاذا بلغت واحدة وستين الى خمس وسبعين ففيها جذعة وهكذا في كل
نصاب وهذا تنصيص بان بنت مخاض مثلا وظيفة ما بين خمس وعشرين الى
ست وثلثين فيكون للكل من الاصل والفضل **قوله** ولان العفو تبع للنصاب
فيصرف الهلاك اولا الى التبع كالربح في مال المضاربة **قلت** ولمحمد رحمه الله ان يقول لا نسلم
انه تبع للنصاب بل كل عدد من خمس وعشرين الى خمس وثلثين مثلا نصاب واحد وجميع
الاعداد في حكم عدد واحد من حيث ان واجب كل واحد عدد هو بنت مخاض لا الزيادة نصابا ومنها

زايدا

زايدا عليه تابعا له **قوله** والمستحق فقير بعينه المالك مشكل لما عرف ان الزكوة عبادة محضة ولا
العبادة الا لله تعالى انما الفقير مصرف والله سبحانه وتعالى فتبطلت الزكوة من الغني بعد
تمام الحول فاذا لم يرد فقد منعه بعد طلبه **قوله** كما لو كفر بعد الجرح يشير الى انه لو
كفر قبل الجرح لم يجز والرواية منصوصة بانه لو كفر بعد الرمي قبل الوصول الى المحل جاز
قوله وان قدم الزكوة على الحول وهو مالك النصاب جاز لما روي عن علي رضي الله عنه ان سال
العباس رضي الله عنه رسول الله صلى الله عليه وسلم في تعجيل الصدقة قبل ان يحل فرخص له
في ذلك قوله لان النصاب الاول هو الاصل في السببية والزايد عليه تابع له الا يرى انه
يضم اليه ويزكي بحول الاصل ففي ضم النصف الكل يكون حوليا من الابتدا فيكون تعجيلا بعد
السبب كذا في الكافي **وفيه بحث** اما اولا فلان الشي لا يستتبع مثله فكيف يستتبع
النصاب الاول غيره من النصب وكل نصاب مثل صاحبه وجوابه ان في استتباع الشي
مثله روايتان قلت ان يمنع واما ثانيا فلما عرف انه لا يضم ثمن المزكاة الى ما عنده
من الدراهم عند ابي حنيفة رضي الله عنه لئلا يلزم الثني من حيث ان للمبدل حكم البدل وعلى
هذا التحقيق وجب ان يضم لانه لا ثني على تقدير كونه حوليا من الابتدا وجوابه والجهه
ان كان ينعدم بالضم وجعل ثمن الابل المزكاة كان لم يتبع الاصل فلا اقل من شبهة
الثني والشي يثبت شرعا فيلحق شبهته بحقيقته

باب زكوة المال

قوله في الحديث معاذ لا تاخذ من الكسور شيا واخر الحديث اذا كانت الورق
ما بين درهم بخمسة دراهم ولا تاخذ فيما زاد شيا حتى يبلغ اربعين درهما
فتاخذ منها درهما **قوله** والمثقال اللام للاستغراق لبيان جميع افراد المثقال
التي وجبت فيها الزكوة ما يكون كل سبعة منها وزن عشرة دراهم وهذا تعريف
لفظي لئلا يودي الى الدور **قوله** وكل دينار عشرة دراهم دليل على تعيين
اربعة مثاقيل لوجوب الزكوة فيها عند الزيادة على عشرين **قوله** وقال الشافعي
رحمه الله لا يجب في حلي النسا وخاتم الفضة للرجال لانه مبتذل في مباح فشابه
ثياب البذلة ولنا ان النبي عليه السلام راى امراتين تطوفان بالبيت وعليهما
سواران من ذهب فقال اتوديان زكوتهما فقالتا لا فقال اتحبان ان يسوركما الله
تعالى بسوارين من نار فقالتا لا فقال اديا زكوتهما وعن ام سلمة رضي الله عنها
قالت كنت البس اوضاحا من ذهب فقلت يا رسول الله اكنز هو فقال ما بلغ
ان تودي زكوته فزكي فليس بكنز وقال النبي عليه السلام يا معشر النسا تصدقن

ولو من خليطين فانكث الكثر الكثر اصلب جعنم يوم القيمة ولان البيت مال تام ودليل النماء موجود وهو الاعداد للتجارة خلقة والدليل هو المعتبر بخلاف الثياب لان لا اقراد فيها لابن العبد ولا من الثوب **قوله** ويشترط نية التجارة ليثبت الاعداد وقد يقال قد يثبت الاعداد بالاصطلاح على الثمنية كما في الفلوس النافقة فينبغي ان يجب الزكوة فيها لغيرنية التجارة **قوله** لانه يتحقق اعتبار الكمال في الثمار **وفيه بحث** اما اولا فلانه تعليل بمقابلة قوله عليه السلام لا زكوة في مال حتى يحول عليه الحول لان المستفاد قبل الحول بساعة ليس بحولي واما ثانيا فلان الحول انما اشترط لتتحقق مقام النماء باعتبار انه يتضمن الفصول الاربعة التي يتغير الاسعار فيها غالبا ولا يتحقق النماء التقديري في المال الا بوجوده في كل الحول اذ الغالبة تغير الاسعار في كل الحول لا بعضه والنماء التقديري باعتبار الغالبية **قوله** للمجانسة من حيث الثمنية فمن هذا الوجه صار سببا للزكوة فلا يعتبر الاختلاف في الصورة **وفيه بحث** لما سيأتيك في كتاب الشركة ان الثمنية تختص بالضرب المخصوص اما التبر فكالعروض حتى لا يصح الشركة به في ظاهر المذهب وفي كل بلدة لم يجر التعامل بالمبايعة بالتبر فهو يتعين في العقود كالعروض فاذا كانت الزكوة متعلقة بالثمنية ينبغي ان لا يجب في التبر والحلي لعدم الثمنية فيهما ولما وجبت فيهما مع انهما ليسا بثمن علم انها متعلقة بعين الذهب والفضة كما يتعلق بعين الابل والبقر فلا يضم احدهما الى الاخر **قوله** هو يقول ان الضم للمجانسة وهي يتحقق باعتبار القيمة دون الصورة فيضم بها لا بالاجزاء كما في القيمة كالعروض واعتبار الوزن اعتبار الصورة **وفيه بحث** لانه ينكل بما اذا رهن ابريق فضة وزنه عشرة وقيمته ثمانية بعشرة ثم هلك في يد المرتهن حيث يصير مستوفيا دينه بالوزن عند ابي حنيفة رضي الله عنه فلو كان اعتبار الوزن اعتبار الصورة وجب ان لا يستوفي المرتهن بالوزن كما ان الصورة امانة في يد المرتهن وانما الاستيفاء بالمالية حتى يجب الكفن على الراهن دون المرتهن فلو وقع الاستيفاء بالوزن لكان استيفاء بالصورة دون المالية وهي خلاف موضوع الرهن وجوابه سيأتيك في كتاب الرهن انشاء الله وايضا المجانسة يتحقق بينهما من حيث الثمنية من غير اعتبار القيمة ثم اعتبار المجانسة من حيث الثمنية التي يجب الزكوة باعتبارها احق من اعتبارها من حيث القيمة والله اعلم

باب فيمن يمر على العاشر

قوله وكذا اذا قال اديتها انا يعني الى الفقراء في المصر قبل ان يخرجها الى السفر قيد به لانه اذا ادعى الاداء من الاموال الظاهرة او الباطنة بعد الاخراج الى السفر لا يصدق ويضمن عندنا لان صدقات الاموال الظاهرة والباطنة

بعد

بعد الاخراج الى السفر باخذها العاشر فلو قبلنا قوله فيه وكل واحد لا يعجز عنه ادعى الحال لا يوخذ صدقة ابدا لان الكاذب الكاذب **وفيه بحث** اما اولا فلان هذا بعينه ادعى في الاموال الباطنة انه ادى بنفسه قبل الاخراج من المصر اذ كل احد لا يعجز عنه فلو قبلنا قوله فيه لم يوخذ صدقة ابدا ومع ذلك يقبل قوله ان السارق لو ادعى الملك لنفسه في المسروق يقبل دعواه في درء الحد عنه وان لم تقم عليه بينة مع انه لو درئ الحد بقوله لا انسد باب الحد لانه لا يعجز عنه احد **قوله** الظاهر ان يقول قوله اديت انا الى الفقراء قبل الاخراج من المصر انكار لتعلق حق العاشر في الاخذ والقول للمنكر وقوله اديتها بعد الاخراج دعوى سقوط حقه بعد التعلق والعاشر ينكرها فكان القول للعاشر **قوله** فانه لا تنعدم صفة المالية فيهن وهذا انما يكون اما على قول ابي يوسف و **محمد** رحمهما الله فلان ام الولد متقومة عندهما واما على قول ابي حنيفة رضي الله عنه فلانها متقومة عنده في حق الكفار ان لم يكن متقومة في حقنا صرح به المصنف رحمه الله فيما اذا اسلمت ام ولد النصراني فعليها ان تسعى في قيمتها ولا يعتق حتى يودي السعاية جوابا عما يلزم ان ام الولد غير متقومة عند ابي حنيفة رحمه الله فكيف يجب السعاية فقال وماليته ام الولد يعتقدها الذمي متقومة فنتركه وما يعتقده فاذا كانت متقومة في حق الكفار وجب ان يوخذ العشر منها لان التقوم في حق الكافر يكفي لذلك كما في الخمر اذا امر **قوله** وجه الفرق على الظاهر الخ **وفيه بحث** اما اولا فلانه منقوض بما اذا وجب على المرأة رد عين المهر بان كان المهر سائمة بعد وجوب الزكوة بطلاق قبل الدخول او تقبيل ابن الزوج لم تسقط الزكوة وان استحق عليها عين مال الزكوة فسقط عنها الزكوة وذكرت ان وجب رد قيمته بزيادة متصلة فلو كان للقيمة حكم العين في ذوات القيم لسقط الزكوة باستحقاق القيمة كما تسقط باستحقاق العين **وجوابه** ان القيمة في ذوات القيم ان كان لها حكم العين فهي ليست بعين حقيقة فمن حيث ان لها حكم العين وجب ان يسقط الزكوة عند استحقاقها ومن حيث انها ليست بعين حقيقة لا يسقط وهي كانت واجبة فلا يسقط بالشك وفي مسئلتنا الحاجة الى الايجاب وقد وقع الشك فيه اذ القيمة ان اعتبرت عين الخنزير لا يجب وان لم يعتبر غيرها يجب فلا يجب بالشك واما ثانيا فلانه اذا اشترى ذمي بخمر او خنزير دارا وشفيعها مسلم يأخذ بقيمة الخمر والخنزير فلو كان لقيمة الخنزير حكم عينها لما اخذ بقيمتها لانه كالاخذ بعينها اللهم الا ان يجعل البيع بالخنزير ونحوه من ذوات القيم في حق الشفيع بيعا بقدر قيمته مثلا اذا باع دارا بخنزير قيمته عشرة يعتبر في حق الشفيع بيعا بعشرة نظرا له وابقاء

الواجب على الشفيع قدر قيمة الخنزير عوضا عن الدار المشتري لان الخنزير من الممنوع
من اخذ قيمة الخنزير وتسليمها عوضا عنها كما في مسئلة الحائط لا قدر قيمتها عوضا عن
غيرها اذ القيمة انما اخذ حكم العين بحكم التحويل فاذا اعتبرت عوضا عن الخنزير
يكون في حكم عينها ولانا لو جعلنا للقيمة حكم العين من وجه فاعتبرناها عينا في حق الاخذ
وغيرا في الاعطاء فلا يجوز اخذ قيمة الذكية ويجوز اعطاؤها في القيمة وذلك لان الاخذ
حيازة والاعطاء تبعيد فصار كالترتيب جاز الانتفاع بها بالاستهلاك ولا اذا الذي دون غيرها
نعم يشكل بحل الميتة اذا امر بها الحربي حيث يأخذ منه ذكره الفقيه ابو الليث رواية
عن الكرخي وعلله بانه كان مالا في الابتداء وبعد ما كان في الانتهاء بالارتجاع فكان كالخمر والتعليل
المذكور في الكتاب يقتضي ان لا يوخذ منه شيء لانه من ذوات القيم وكان كالخنزير
الا ان يمنع المسئلة على ما علله المصنف رح او يقال انما لا يوخذ العشر من قيمة الخنزير لما
فيه من شبهة الاخذ من عينه باعتبار ان للقيمة في ذوات القيم حكم العين وحل الميتة
لشبهة بالخمر على ما مر صار كالمثلي فنزلت تلك الشبهة فيها الى شبهة الشبهة وهي
غير معتبرة **باب المعادن والركاز قوله** وقال الشافعي لا شيء
عليه لقوله عليه السلام العجماء جرحها جبار والبئر جبار والمعدن جبار وفي الركاز
الخمس ففيه دليل على ان الركاز غير المعدن وانه لا خمس في المعدن ولكن تاويله
عندنا ان من استاجر اجيرا ليحفر له بئرا او شيئا من المعدن فانهار عليه لا ضمان عليه و
كذا ان وقع فيها انسان فهلك لا لم يكن عدوانا وليس معناه ان لا خمس في المعدن من الذهب
والفضة بدليل ان النبي صلى الله عليه وسلم سئل عن الركاز فقال الذهب والفضة التي
خلقه الله تعالى في الارض يوم خلقه وقد نص عليه السلام على اخذ الخمس في الركاز
نعلم ان قوله المعدن جبار محمول على ما قلنا ثم الشافعي رح يتمسك بما روي ربيعة عن غير
واحد ان رسول الله عليه السلام اقطع البلال بن الحارث المزني معادن القبلية وهي
ناحية الفرع فتلك المعادن لا يوخذ منها الا الزكوة ثم للشافعي رح في المعادن ثلاثة اقوال
احدها مثل قولنا والثاني مثل قول مالك رح وهو القول المذكور في الكتاب والثالث
انه ان وجد بتعب ومؤنة ففيه ربع العشر وان وجد بدونه ففيه الخمس **قوله**
لبنيتها على الظاهر واليد علي يد على الباطن حكما لا حقيقة **قوله** فاعتبرنا الحكمية
في حق الخمس والحقيقية في حق اربعة الاخماس ولم يعكس اذ الحقيقية اقوى فهي
احق بان يعتبر في اربعة الاخماس ولانا متى اعتبرنا الحقيقية في حق الخمس فجعلناها

للواحد دون الفقراء مع ان الخمس عبادة يحتاط في اثباتها لانا اعتبرناها في حق اربعة
الاخماس لا الا لما اعتبرناها في ابطال الخمس وهو عبادة يحتاط في اثباتها فلان يعتبر في
ابطال الاربعة الاخماس ولا احتياط فيها اولى هذا حاصل الحاشية ولكن قد يناقش
في كون الخمس عبادة لما عرف في الاصول انه حق قائم بنفسه لا يتعلق به صفة المكلف
ولا يلزم منه اداؤه طاعة ولهذا لا يعتبر فيه الوصاية حتى جاز صرفه الى الهاشمي قال
النبي صلى الله عليه وسلم يا بني هاشم ان الله كره لكم غسالة الناس وعوضكم منها الخمس
الخمس ولو كان طاعة او شبيها بها لوجب عليها غمضه لا ايحل له الوصف **قوله**
ولانه من اجزاء الارض مركب فيها ولا مؤنة في سائر الاجزاء فكذا في هذا الجزء لان
الكل بخلاف الكنز لانه غير مركب فيها **وفيه بحث** اما اولا فلان هذا تعليل
بمقابلة قوله عليه السلام وفي الركاز الخمس فانه مطلق يتناول الدار وغيرها
واما ثانيا فلان بعض الاجزاء ان كان لا يخالف الكل لما فيه من مخالفة الاصل لنفسه
فقد يخالف البعض فان المسك بعض دم الغزال وهنا لا يلزم الا مخالفة البعض لبعض
اخر ولا يمنع منه واما ثالثا فلانه لو وجد في ارض سبخة يجب الخمس مع انه لا مؤنة
فيها حيث لا عشر ولا خراج لعلم الخارج والتمكن من الزراعة واما رابعا فلانه لو كان
من اجزاء الارض لجاز التيمم عليه كسائر الاجزاء **وما قيل** في جوابه انه من اجزاء
الارض من حيث انه يدخل في بيعها بخلاف الكنز لا من جميع الوجوه ففيه اشكال لان
دخوله في بيع الارض بناء على كونه من اجزاء الارض فلو كانت الجزئية بناء عليه لزم
الدور ولان الجزئية لو كانت باعتبار الدخول في البيع وجب ان لا يخالف كلها
الا في حكم البيع خاصة لا انه لا يخالفه في حكم اخر وهو المؤنة ايضا فالجواب ان
المعدن وان كان من اجزاء الارض فقد خالف سائر الاجزاء في الوصف لكونه
لكنه فلم يبق من اجزائه حكما والصعيد في اية التيمم وقع مطلقا فينصرف الى ما هو
صعيد حقيقة وحكما فلا يجوز التيمم بما هو صعيد من وجه **قوله** حتى كانت
للواجد اذا وجده في ارض غير مملوكة لاحد ولو وجد في ارض مملوكة لاحد
فاربعة اخماسه لمالك الرقبة كذا في الكافي **فان قلت** قد وضع المسئلة في معدن
وجد في ارض خراج او عشر ولا يتصور ان يكون الارض عشرية وخراجية ولا يكون
مملوكا لاحد **اجيب** بان المراد بالارض العشرية والخراجية اعم من ان يكون عشرية
او خراجية في الحال او على تقدير الزراعة والاحياء فيتناول الاراضي المباحة ايضا

لانها خراجية على تقدير الزراعة وان الارض المباحة ان كانت قريبة بالخراجية
فهي في حكمها حتى لو احياها احد يوخذ منها الخراج فان كانت قريبة بالعشرية فهي
في حكمها يوخذ منها العشر لو احياها **قوله** وان وجد ركازا اي كنزا وجب
الخمس عندهم لقوله عليه السلام وفي الركاز الخمس واسم الركاز مطلق على
الكنز بمعنى المركز وعلى المعادن فانه مثبت مركوز فيها باثبات الخالق وركوز من ركز
وعلى هذا يكون المراد بالركاز المذكور في الحديث المعدن والركاز جميعا ليصح التمسك
به في الموضعين ولئن يجمع بين الحقيقة والمجاز ولا عموم مشترك لان نفس الركوز
مشترك بينهما لان كلا منهما مركوز فيه اي ثابت وان اختلف الراكزان كذا في الجميع
فالظاهر ان الركاز يطلق على المعدن والكنز حقيقة على اختيار المصنف رح ولكن
ذكر الشيخ في الكافي ان اسم الركاز حقيقة في المعدن مجاز في الكنز حيث قال في اول الباب
ولنا قوله عليه السلام وفي الركاز الخمس وهو للمعدن حقيقة لانه ماخوذ من الركز
وهو الاثبات وهذا المعنى حقيقة في المعدن لانه خلق فيه مركبا وفي الكنز مجاز
للمجاورة والحقيقة احق هذا كلامه فعلى هذا التمسك بالحديث لايجاب الخمس في
الكنز مشكل لاستلزامه الجمع بين الحقيقة والمجاز والله اعلم **باب**
زكوة الزروع **قوله** وقال ابو حنيفة رضي الله قوله عليه السلام ما اخرجت الارض
ففيه العشر من غير فصل بين القليل والكثير والعام المتفق على قبوله اولى من الخاص
المختلف في قبوله كذا في الكافي **وفيه بحث** لان قوله عليه السلام ما اخرجته ففيه
العشر مطلق في القليل والكثير كما ان قوله عليه السلام في خمس من الابل شاة مطلق في
السائمة وغيرها ثم انكم تركتم اطلاق قوله في خمس من الابل شاة بقوله عليه السلام ليس
في العوامل صدقة مع انه خاص اختلف في قبوله فان مالكا رح يقول بالزكوة في غير السائمة
ايضا نعلم ان الاختلاف في قبول الخاص لا يوجب خللا في تخصيص العام به والجواب
ان الخاص المختلف ان كان احط من العام المتفق فالخاص المروي في باب الزكوة مؤيد
باشارة النصوص الدالة على اشتراط النماء اذ لا نماء في غير السائمة فاستوى مع العام
الوارد فيه فيصح تخصيصه به اما الخاص الوارد فيما نحن فيه فلم ينجبر ما فيه من النقص باعتبار
كونه مختلفا فيه فلا يعارض العام المتفق على قبوله **قوله** وبهذا يعني بهذا الحديث
اخذ ابو حنيفة يعني في نفي وانما اخذ الصدقة رعي الزكوة للعاشر لانه لا يمكن
حمله على نفي العشر لقوله عليه السلام ما اخرجته الارض ففيه العشر ولا على نفي الزكوة

لوجوبها

لوجوبها فيها اذا بلغت نصابا بالاتفاق فتعين الحمل على نفي زكوة ياخذها العاشر
وفي الحاشية فيه ليس في نفي العشر وهو بقية العين اخذ العاشر العشر وهو بالفارسية
ده يك ستدن والله اعلم **قوله** تغلبي له ارض عشر لانه كانت سماه ارض عشرية
من حيث كانت سماه ارض يوخذ منه ضعف العشر والا فهي ارض خراجية وضعف
العشر يوخذ بوجه الخراج حتى يصرف مصارف الخراج كيف وابتداء وضع العشر
على الكافر لا يجوز لكونه عبادة نعم يشكل ما يأتي من قوله وفي ارض الصبي والمراة التغلبيين
ما في الرجل يعني العشر المضاعف في العشرية والخراج الواحد في الخراجية فانه
يشعر بتحقق الارض العشرية حقيقة في حق التغلبي وانه مشكل اذ الكافر لا اهلية له
للعبادة والعشر عبادة ولهذا لا يجوز وضع العشر عليه ولا البقاء على العشر عند ابي
حنيفة رض **قوله** اما الاول فلتحول الصفقة الى الشفيع قلت التحول فيما اذا
اخذ الشفيع من البائع ظاهرا فاما اذا اخذه من يد المشتري فمشكل اذ الشفيع حينئذ يتملك
على المشتري جبرا فيكون العهدة على المشتري **باب** من يجوز دفع الصدقة
اليه قوله وهو الفقير والمسكين والعامل والمكاتب والمديون ومنقطع الغازي وابن
السبيل والاصل فيه قوله تعالى انما الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها والمؤلفة
قلوبهم وفي الرقاب والغارمين وفي سبيل الله وابن السبيل واللام للتمليك فيقتضي حصر
خمس الصدقات على الاصناف المعدودة والاختصاص بها كانه قيل هي لهم لا لغيرهم
نحو الخلافة لقريش اي لا يتعداهم ولا يكون لغيرهم **قوله** وقد سقط منهم المؤلفة قلوبهم
وهم قوم من رؤساء العرب منهم من كان يعطيهم رسول الله صلى الله عليه وسلم ليسلموا
وليثبتوا على اسلامهم ومنهم اسلموا فيرى نفر منهم لضعفهم ومنهم يعطيهم لدفع شرهم ثم سقط سهمهم
بعد رسول الله عليه السلام باجماع الصحابة رض في صدر خلافة ابي بكر لما عرفتم بالداعي فاجمعوا
على سقوطه عند زوال الداعي وقد روي انهم جاءوا عند الصديق رض فبذل لهم
الخط فجاءوا عند عمر فمزق خط الصديق وقال هذا شيء كان يعطيكم رسول الله عليه
السلام تاليفا لكم فاما اليوم فقد اعز الله تعالى الاسلام فان ثبتم على الاسلام والا فبيننا وبينكم
السيف فعادوا الى الصديق وقالوا انت الخليفة ام عمر بذلت لنا الخط ومزقه عمر فقال
انا هو ولم يخالفه ولا يقال لنسخ الكتاب بالعقل لا يجوز لانه من قبيل انتهاء الحكم بانتهاء علته كانتهاء
صوم رمضان بانتهائه بل جاز ان يكون في ذلك نص ذكره عمر رض لا غيره ولانهم علموا العلة
وهو دفع شرهم ليتقيهم الذين يحبهم ولا يؤدي الى الدين صغارهم فلما استغنهم صار الاعطاء

عطاء ولا فلا يعطون وكان انتهاء الى بانتهاء علته كذا في الكافي وضعف الجواب
الاول بان الحكم في المولفة قلوبهم كان مطلقا غير مغيا بغاية ولا مخصوص بعلة وانتهاء الحكم بان
المطلق بانتهاء وقته نسخ وانما لا يكون نسخا اذا كانت الغاية او العلة مذكورة في النص
ووجه اندفاع هذا الجواب بناء على جواز ان يكون في ذلك اي في كون الحكم مغيا بغاية
كما ذكره عمر رضي الله عنه لا غير وعلى تقدير ان يكون فيه نص لا يخفى انه ليس
من باب النسخ بل من حكم مغيا بغاية والنسخ يختص بحكم مطلق وضعف الجواب الثاني بان
في النص مطلق والعبرة في المنصوص عليه للنص لا للعلة فكان سقوط سهمهم نسخا وجوابه
ان العلة المذكورة تامة بمعنى النص لغة حيث رتب الحكم على المولفة وفيه اشعار بان
الاعطاء لتاليف قلوبهم دفعا لشرهم والحكم يضاف الى العلة الثابتة بمعنى النص لغة يدور
معها وجودا وعدما قوله ولكل وجه وجه الاول ظاهر وجه الثاني قوله عامة
الفقه قوله تعالى او مسكينا ذا متربة اي لصق بالتراب من الجوع والعري لانه لا ثوب له فاحتفر
وجعل التراب ازارا لنفسه وقوله عليه السلام ليس المسكين الذي يطوف على الناس
ترده اللقمة واللقمتان والتمرة والتمرتان ولكن المسكين الذي لا يجد غنى يغنيه ولا يفطن
به فيتصدق عليه ولا يقوم فيسال الناس ووجه الثاني ومن مذهب الشافعي قوله تعالى
اما السفينة فكانت لمساكين يعملون في البحر واجيب بان السفينة كانت عارية عندهم
فان قلت اللام للملك اجيب بان فيها استعارة تبعية لعلم الخصم ان يقول لا دليل على صرف
الكلام الى المجاز وما روي انهم كانوا اسعارا وما فليس في القوة بحيث يترك به الظاهر
النص القطعي قوله ثم هما صنفان او صنف واحد فعند ابي حنيفة صنفان لما
روي عن زياد بن الحارث الصدائي قال اتيت رسول الله عليه السلام فبايعته
فاتاه رجل فقال اعطني من الصدقة فقال عليه السلام ان الله لم يرض بحكم نبي ولا غيره
في الصدقات حتى حكم فيها هو فجزأها ثمانية اجزاء فان كنت من تلك الاجزاء اعطيتك
حقك كذا في المعالج فلو كانت الفقراء والمساكين صنفا واحدا لما قاله ابو يوسف رحمه الله لكانت
الاجزاء سبعة لا ثمانية وقد عدها النبي صلى الله عليه وسلم ثمانية ولابي يوسف رحمه الله ان يقول
سماها النبي عليه السلام ثمانية بظاهر الاية لا انها ثمانية بالحقيقة بدليل ان منقطع الغزاة او
منقطع الحاج المراد بقوله تعالى وفي سبيل الله داخل في الفقراء او ابن السبيل وليس
بقسم اخر قوله وقال الشافعي رحمه الله من تحمل غرامة في اصلاح ذات البين يعني
الاحوال التي بينهم بالاحسان والمروات حتى يصير احوال ايتلاف ووفاق بعد ان كانت

احوال

احوال اختلاف وتفاوت ولما كانت الاحوال ملابسة للبين وصفت به فقيل لها
ذات البين كما قيل للاسرار ذات الصدور واطفاء النائرة عبارة عن تسكين الفتنة
والنائرة العداوة والشحناء بمنزلة ما روي عن قبيصة بن مخارق قال تحملت حمالة فاتيت
رسول الله عليه السلام اساله فيها فقال اقم حتى ياتينا الصدقة فنامر لك بها ثم قال
يا قبيصة ان المسالة لا تحل الا لاحد ثلثة رجل تحمل حمالة فحلت له المسالة حتى يصيبها
الى اخر الحديث والحمالة الذي استدانه احد ليصلح بين الطائفتين وقال عليه السلام
لا تحل الصدقة لغني الا لخمسة الى ان قال او لغارم والغارم هو الذي استدان ليصلح
بين الطائفتين قوله ولا يصرف الى اغنياء الغزاة عندنا وقال الشافعي
رحمه الله يصرف لقوله عليه السلام لا تحل الصدقة لغني الا لخمسة وعد منها الغازي في سبيل الله قلنا
اراد به الغني بقوة البدن والقدرة على الكسب لا بملك المال بدليل قوله عليه السلام
وردها في فقرائهم كذا في الكافي وفيه بحث اما اولا فلما عرف من جواز صرف
الصدقة الى فقير قادر على الكسب سواء كان من الخمسة المذكورة في الحديث
او لم يكن فلو حمل الغني على القادر على الكسب لزم ان لا يجوز الصرف اليه واما
ثانيا فلان قوله عليه السلام وردها في فقرائهم متروك الظاهر اذ ليس المراد الفقير
رقبته لجواز الصرف الى ابن السبيل وهو قد يكون غنيا رقبته ولا الفقير بل الجواز
الصرف الى المكاتب وقد يكون غنيا بيدا ولا يكون ان يراد بالفقراء المحتاجون لان
قوله عليه السلام لا تحل الصدقة الا لخمسة يابا فتعذر الحمل به ولا يجوز ان يترك حقيقة
قوله لا يحل الصدقة لغني الى اخره بهذا النص المجمل قوله لان المصرف هم الفقراء
الفقراء اي المستحق لصرف الزكوة هم المحتاجون ولذلك يعطي العامل لانه لا يستحق الزكوة
الاجرة في مال الفقراء لكونه محبوسا بحقهم والزكوة مالهم فيعطى حقه منه قوله
لان قضاء دين الغير لا يقتضي التمليك منه وفيه بحث لان قضاء الدين بطريق
المقاصة وذلك بان يجب للمديون على الدائن مثل ما وجب له عليه فيتقاصان و
المقاصة انما يكون اذا كان قضاء دين الغير تمليكا منه حتى يكون المال ملكا للمديون
ثم يكون ذلك المال دينا له على الطالب فيلتقيان قصاصا اما اذا لم يكن فلا تصور
للمقاصة ووجه اندفاعه ان المتبرع بالقضاء كانه التزم للدين اولا لدى الطالب لما اقدم
على القبض منه فقبل التزامه ثبتت الحوالة بالتزام المتبرع وقبول الطالب
اذ لا يشترط رضا المطلوب في تحقق الحوالة فصار الدين على المتبرع سابقا على الاداء

اقتضاء فلما قبضه الطالب منه صار له على الطالب مثل ما للطالب عليه بحكم الالتزام
فيلتقيان قصاصا فيظهر أن قضاء الدين من الغير لا يقتضي التمليك منه **قوله** وله
حق في كسب مكاتبه فلم يتم التمليك أي من الغير بل هو تمليك ابتدائي من قبله ويوجد وقد
ينال دفع المال إلى مكاتب الغني جائز فلو كان ما للمولى في مال المكاتب من الحق
يورث شبهة التمليك منه لما جاز لما فيه من شبهة التمليك من الغني فلم يتم التمليك من
الفقير **قوله** ولا إلى عبد أعتق بعضه عند أبي حنيفة رضي الله عنه لأنه بمنزلة
المكاتب في عدم دفع الزكاة إليه لأنه حر مديون وهذا لا يستقيم ظاهرا عندهما إذا أعتق
مالكه نصفه وإنما يستقيم فيما إذا أعتق الشريك المعسر وأدى غير المعتق الزكاة
إلى ذلك العبد المشترك فإنه عندهما حر مديون كما في الكافي وفي المجتبى المدفوع إلى الشريك
الساكت لا المعتق ولما اختار استسعاء كان مكاتبه عند أبي حنيفة رضي الله عنه فلا يجوز أداؤها
إليه وحر مديون عندهما فيجوز وعلى هذا كانت أعتق بالبناء للمفعول ولو كانت للفاعل فصورته
الراهن إذا أعتق نصف العبد المرهون وهو معسر فيسعى وأراد الراهن أن يؤدي زكاة
ماله استهلكه إليه لا يجوز لأنه مكاتبه ويجوز عندهما لأنه حر مديون هكذا لفظه **وفيه نظر**
لأن العبد المرهون إذا أعتق إنما يسعى للمرتهن في دين غيره وهو الراهن حتى يرجع بها
عليه إذا أيسر كمعتق البعض وإعتاق البعض كإعتاق الكل عند أبي يوسف ومحمد فلا
يفترقان في الحكم فإذا أعتق الراهن نصف العبد المرهون أو كله تجب عليه السعاية للمرتهن
إذا كان الراهن معسرا ثم يرجع بها إلى الراهن إذا أيسر لأنه مضطر في أداء دين الراهن
كمعتق البعض وبالجملة فالعبد المرهون المعتق بعضه أو كله ليس بمديون عندهما بل هو مأخوذ
بأداء دين غيره كمعتق البعض فلا يستقيم تسميته حرا مديونا كيف وأنه لو كان مديونا لما رجع
على الراهن فالحق هو الرواية بصيغة المجهول أما بصيغة المعروف فلا وجه لصحته على
ما زعم إلا أن يجعل المرهون المستسعى كالمديون فيصح تسميته مديونا مجازا **قوله**
بخلاف التطوع لأنه يجوز صرفه إلى بني هاشم لما روي عن جعفر بن محمد عن أبيه
أنه كان يشرب من سقايات بين مكة والمدينة فقيل له أتشرب من الصدقة فقال إنما
حرم علينا الصدقة المفروضة وفي الخزانة رجل وقف أرضا على أهل بيت النبي صلى الله
عليه وسلم لا يجوز ولا يصير وقفا لأن الصدقة لا تحل لآل هاشم الفريضة والتطوع في ذلك
سواء **قوله** وأما التطوع فبمنزلة التبرد بالماء فلا يتدنس المال كما لا يتدنس الماء واعترض
بأن صدقة التطوع كالتوضي لأنا من السنة يجب أن يتدنس كما يتدنس الماء الذي أقيمت

به سنة وجوابه أن المال في التطهر دون الماء لأنه مطهر حكما والماء مطهر حقيقة وحكما
فكان المال مطهرا من وجه فجعلناه مدنسا في الفرض دون النفل أو نقول الماء يتحمل
يحمل الآثام دون المال وعمل الفرض في إخراج الآثام فوق عمل التطوع فيه فقلنا ما يتحمل يحمل
الآثام يسري إليه الخبث مطلقا وما لا يتحمل به فيسري إليه الخبث بما في الفرض لقوته لا بما في
النفل لضعفه نعم يشكل بأن صدقة التطوع لم تكن حلالا للنبي عليه السلام فإنه عليه السلام
كان يمتنع عن قبولها وكان يقول إنا أهل بيت لا تحل لنا الصدقة وقالت عائشة رضي
دخل رسول الله عليه السلام علينا والبرمة تفور بلحم فقربت إليه خبزا وأداما فقال عليه
السلام ألم أر برمة فيها لحم قالوا بلى ولكن ذلك لحم تصدق على بريرة وأنت لا تأكل الصدقة
ولنا هدية كذا في المصابيح وكان ذلك التصدق تطوعا غالبا لكونه لحما كذا في كشف البزدوي فعلم
أن صدقة التطوع ما كان حلالا له عليه السلام فلولا أن المال يتدنس في التطوع لحلت له كالهبة ثم
إلا أن يجاب بأن المال وإن كان لا يتدنس في التطوع كما قلنا فلا أقل من شبهة التدنس فاعتبرت
تلك الشبهة في حق النبي عليه السلام دون ذوي قرابته إظهارا لكمال شرفه عليه السلام
وذكر في الزاهدي في قوله تعالى وتصدق علينا أن الصدقة على الأنبياء قبل الوحي جائز وعن جابر
بعد البلوغ والوحي وقيل الحرام صدقة الفرض لا النفل وقيل نبينا عليه السلام كان مخصوصا
بذلك هذا كلامه وهو يشعر بالخلاف في جواز صدقة النفل إلى الأنبياء أجمع قلنا أن تمنع **قوله**
ولأن الوقوف على هذه الأشياء بالاجتهاد دون القطع فيبنى الأمر فيها على ما يقع عنده **وفيه بحث**
لأن القاضي إذا قضى ثم ظهر أن الشهود كفار أو عبيد أو محدودون في قذف بطل قضاؤه
وعلل بأن الوقوف على هذه الأشياء ممكن فلم تعتبر شهادة مطلقا حجة بخلاف ما إذا وجد
فإن الوقوف على حقيقة الصدق متعذر فيبنى الأمر على كون الشهود صدقة عنده
وتلك وجد فلا بد من الفرق بين ما إذا قضى بشهادة شاهدين ظن أنهما مسلمان فإذا هما
كافران وبين ما إذا دفع الزكاة بظن أنه مسلم فإذا هو كافر حيث بطل القضاء ولا يبطل
الزكاة مع أن كلاهما حق الشرع **قوله** ويجوز دفعها إلى من يملك أقل من ذلك وإن
كان صحيحا مكتسبا لأنه فقير والفقراء هم المصارف وقيل لا يحل لصحيح البدن لقوله عليه السلام
لا تحل الصدقة لغني ولا لذي مرة سوي المرة بكسر الميم القوة السوي صحيح الأعضاء تام
الخلقة يعني لا يحل الركوب لمن أعضاؤه صحيحة وهو يقدر على الكسب وقال الشافعي
لا يحل لمن يملك خمسين درهما لقوله عليه السلام من سأل وعنده ما يغنيه فقد سأل الناس
إلحافا قيل وما الذي يغنيه قال خمسون درهما أو عدلها ذهبا والنسخ لا إيراد معنا لحكم

وان الروايات اختلفت في مقدار ما يغنيه ففي رواية بقدر ما يغديه ويغشيه فوجب ان يوخذ بالاحتياط او يوخذ بالوسط لانه خير الامور ويكون حديثنا ابن لابدل على ما خرم وكونه ناسخا الا يرى ان قوله عليه السلام اشربوا من ابوال الابل والبانها ابين من قوله استنزهوا من البول فان ومع ذلك جعل منسوخا له فاسخا لكونه ابن دليل علي كونه منقولا منسوخا لان التكليف في ابتداء الاسلام لم يكن بالاحتمال الثانية **قوله** لا الغني حكم اداء يستغنيه ويكون مودیا الي الفقير **فان قلت** قال ابو يوسف في رجل يعطي رجلا الف درهم من زكوة ماله والرجل معسر وليس عليه دين يجاز المعطي بالف درهم فوقها له مائة مائة كلما وزن مائة دفعها اليه يجزيه الالف من زكوته اذا دفعها في مجلس واحد مع ان ما مضي في المائتين حصل اداؤه الي الغني لانه صار غنيا كما ملك مائتين من الالف المذكور اجيب بان القياس ان لا يجوز ما مضي في المائتين من الزكوة غير انا استحسنا باعتبار ان الدفع في مجلس واحد ولو كان متفرقا يعتبر كالدفع جملة في كبره نقل الذكوة من بلد الي بلد وانما يفرق صدقة كل فريق فيهم لما روينا من حديث معاذ ومن قوله عليه السلام خذها من اغنيائهم وردها في فقرائهم **فان قلت** ان كان المراد بالحديث الاخذ من اغنياء المسلمين والرد في فقراء المسلمين فلا دليل علي كراهة النقل اذ الواجب علي هذا هو الرد في فقراء المسلمين سواء كان من تلك البلدة او من بلدة اخري وان كان المراد الاخذ من اغنياء اليمن والرد في فقراء اليمن فلا دليل فيه علي وجوب الرد الي فقراء المسلمين وقد تمسك المصنف به سابقا علي اشتراط الاسلام في مصرف الذكوة علي ان اليمن اسم البلاد فلا تمسك فيه من بلد الي اخر اجيب بان المراد من المعني الاول لكن خذ من اغنياء المسلمين وردها في فقراء المسلمين فيكون دليلا علي اشتراط الاسلام في المصرف غير ان الفقير المسلم لما كان مصرفا للجار وقد ثبت في نفس الاسلام كان الفقير المجاور احق اليه بالصرف لما فيه من المجاورة في نفس الاسلام والجوار جميعا ونقل الذكوة من مواضع الي غيره مكروه جدا **قوله** ولو نقل الي غيرهم اجزاء انشوا علي ابنا اذا نقلت وادين تنقط الفرض الاعند عمر بن عبد العزيز لحديث معاذ ومعما روي عن ابن عباس رضي الله عنه ان رسول الله صلي الله عليه وسلم بعث معاذ الي اليمن فقال انك تاتي قوما اهل كتاب فادعهم الي شهادة لا اله الا الله واني محمد رسول الله فانهم اطاعوا لذلك فاعلمهم صدقة ان الله فرض خمس صلوات في اليوم والليلة فان هم اطاعوا لذلك فاعلمهم ان الله تعالي قد فرض عليهم صدقة يوخذ من اغنيائهم فترد في فقرائهم ولنا ان المصرف مطلق الفقراء لقوله تعالي انما الصدقات للفقراء وما ذكر للمكان فيه فالتنفل بالمكان

يكون نسخا وحديث معاذ محجة لنا لانه عليه السلام قال ذلك لاهل اليمن وهي بلاد شتي علي ان مراده عليه السلام انه لا اطمع له في الصدقة بل هي مصروفة الي فقراء المسلمين كما هي ماخوذة من اغنيائهم **باب صدقة الفطر قوله** واجبة وما ذكر في المجرد عن ابي حنيفة رضي الله عنها انها سنة لا يبح تركها فمعناه ان وجوبها ثبت بالسنة بدليل قوله لا يبح تركها **قوله** والاسلام ليقع قربة ولقائل ان يقول فيجب ان يشترط العقل ايضا لان شان العبادات لا تجب علي غير العاقل وجوابك ان صدقة الفطر يجب في مال الصبي وان كان غير عاقل ويودي عنه وليه **قوله** علي قوت يوم منا يجب ان يقول وليلته اذ الزيادة علي قوت يومه وليلته جميعا شرط عند الشافعي علي ما هو المذكور في الحاوي وشرح المصنف كانه اراد باليوم علي قوت يومه لنفسه وعياله الفراغ عن حاجته الاصلية من الثوب والمسكن والخادم والدين وان الفراغ عن جميع ذلك شرط عند الشافعي **قوله** وان السبب راس يمونه ويلي عليه **فان قلت** اشتراط المونة له وجه وان قوله عليه السلام عمن تمونون يدل عليه اما اشتراط الولاية فلا يعرف له وجه واما ما ذكر المصنف بقوله والاصل في الوجوب راسه ومن يمونه ويلي عليه فيلحق به ما هو في معناه فلا يصلح لالزام الخصم لانه لا يري راسه اصلا في هذا الباب حتي اوجب الصدقة علي الكافر عن عبده المسلم مع انه لا يجب علي الكافر عن نفسه وايضا النص كما يتناول غير الفاسق يتوهم من يمونه فلا حاجة الي الحاق غيره براسه وانما الاحتياج الي الالحاق عند انعدام النص اجيب بان قوله عليه السلام ادوا عمن تمونون وقوله عليه السلام ادوا عن كل حر وعبد عام لا يمكن اجراؤه علي العموم فان المكاتب يمون نفسه ومماليكه ولا يجب عليه فطرته ولا فطرة مماليكه اتفاقا وكذا لا يجب علي الرقيق فطرة زوجته اتفاقا وان كان يجب نفقتها عليه فيحمل علي اخص الخصوص وهو المموَّن المولي عليه مرادا اجماعا فسقط اراده غيره او نقول قد خص عن هذا المكاتب ومماليكه وزوجة الرقيق بالاجماع فيخص كل من لا يلي عليه بالقياس والجامع عدم الولاية فلا يبقي في النص الا الممون عليه فيكون الولاية شرطا بالضرورة والمقدار والاصل في الوجوب راسه لانه جيعنا انما وجدنا الفطرة عن غيره بدور مع فطرته وجودا وعدما يدل ليل المكاتب ومماليكه والعبد مع زوجته عرفنا ان راسه هو الاصل فيه فيجب كل من هو بمعناه في الولاية والمونة دون غيره فعلمنا بدلالة الاجماع ان المراد بالنص هو الممون المولي عليه دون غيره **فان قلت** لو كان السبب هو الراس المموّن المولي عليه لما وجب الفطرة في مال الصغير والاعلي نفسه كما ان ولاية ولد القايم مقام نفسه كولاية علي نفسه والملاك

لعدم ولاية علي نفسه احمد بن الامير

بعد ان يمون تمونه ام من ان يمون من ماله او من مال الصغير ولو سلمنا ان المراد من المؤنة
من ماله فنقول ان المؤنة وان سقطت عن الاب لاستغناء الصغير فسبب الايجاب على
الاب موجود فجعلت كانها عليه الا ترى ان فطرة العبد المرهون بذمة الراهن وتجب من
لا على مالك الرقبة بعارض استحقاق منفعته لآخر فسبب المؤنة قائم فاعتبرت المؤنة
على مالك الرقبة حكما فان قلت لا يجب على الجد صدقة نافلة وان كان يمونهم ويلي
عليهم في ظاهر الرواية اجيب بان الاعتبار العارض ورواية الحسن ونفقتهم عليه بعارض
عدم الاب فلا يعتبر قوله فان عنده وجوبها على الجد لحديث ابن عمر رضي ادوا صدقة
الفطر على كل حر وعبد ذكر وانثى صغير او كبير نصف صاع من بر او صاعا من شعير وعندنا
وجوبها على المولى بسببه كالزكوة لقوله عليه السلام ادوا عن كل حر وعبد فيؤدي الى الثني
وفيه بحث لان الزكوة تتعلق بالمالية والفطرة لا يتعلق بها حتى تجب عن ولده الصغير فلا
يؤدي الى الثني الا يرى انه يضمن ثمن عبد ادى صدقة فطره الى ما عنده من الدراهم فلو
كانت وجوب صدقة الفطر في عبد التجارة مفضيا الى الثني وجب ان يضمن ثمن عبد ادى
صدقة فطره الى ما عنده تحرزا عن الثني اذ البدل له حكم المبدل كما لا يضم الثمن من المال الزكاة
الى ما عنده احترازا عن الثني وجوابه ان الزكوة وصدقة الفطر متحدان من حيث الجنس
وان كانتا صدقة مختلفان من حيث السبب فسبب وجوب الزكوة المال النامي وسبب
الفطر الراس فقلنا لا يجب الفطرة في عبد التجارة علا بجهة الاتحاد وضمنا ثمن عبد ادى
فطرته الى ما عنده من الدراهم علا بجهة الاختلاف ولا يمكن العكس لانه لو اعتبر جانب الاختلاف
في ايجاب الفطرة في المشترى للتجارة الذي هو سبب وجوب الفطرة والزكوة بجهتين
مختلفين لوجب اعتبار في ضم ثمن العبد المؤدي فطرته الى ما عنده لان الثمن ليس
بسبب الفطرة التي هي بالتكرار الوظيفة الحوالية حكما اذ تنزل الثني في الزكوة حرام و
الشبهة في الحرمات كالحقيقة والفطرة مع الزكوة متحد من حيث ان كلا منهما عبادة مصرفها
الفقراء فلو وجبت الفطرة في المشترى مع وجوب الزكوة في غيبه ولو باختلاف
الجهة لزم شبهة الثني بتحريم لحقيقة من المعتبر هي الشبهة دون النازل عنها وفي ضم
ثمن العبد الذي ادى فطرته الى ماله لا تنزل الشبهة الى شبهة الشبهة لان الفطرة
اخذت من بدله ولو اخذت من عليه لكان في لزوم الزكوة شبهة الثني ولكن لما اخذت
من بدله نزلت الى ما دونها ويتبدل حقها بتبدل فيما اذا اشترى ارضا عشرية للتجارة لا يجب
فيها الزكوة ولو باع عشرية ادى عشرها ضم ثمنها الى ماله وكذا اذا اشترى خراجية للتجارة

لانه وان لم يجب علي الصغير

يجب فيها الخراج دون الزكوة ولو باع خراجية ضم ثمنها الى دراهم وتحقيقه ان
العشر والزكوة جنس واحد من حيث ان كلا منهما صدقة ولذا الزكوة مع الخراج لان
كلا منهما سبب البقاء لا احوال والسبب متحد ذاتا وان اختلفت الجهات ولو جمعنا بين
العشر او الخراج والزكوة لزم شبهة الثني بخلاف ما اذا باعهما بعد ما ادى عشرها او خراجها
فان ثمنه يضم لان تلك الشبهة التي تنزل ما دونها على ما ذكرنا نعم يشكل الفرق بين الارض
المشترى للتجارة والعبد المشترى لها حيث تجب في الارض العشر او الخراج دون الزكوة
وفي العبد تجب الزكوة دون الفطرة والفرق انه لما تعذرت الجمع لما فيه من شبهة
الثني دخل الاقل في الاكثر والاقل في العبد الفطرة وفي الارض الزكوة اذ تنزل
اوجبنا الكثير نظرا للفقرا والمقابلة والله اعلم قوله والاضافة الى الفطر جواب
عما يقال ان الصدقة تضاف الى الفطر ايضا في حديث ابن عباس وابن عمر رض
فرض رسول الله صلى الله عليه وسلم زكوة الفطر بل اضافته الى الفطر اشهر من
اضافته الى الراس حتى لقبوا بابها بباب صدقة الفطر فاجاب بان الاضافة الى
الفطر باعتبار انه شرط يدل عليه انه يتعدد بتعدد الراس مع اتحاد اليوم ولو كان
الوقت سببا لما تعدد وقد يقال ان الفطر عند الشافعي ره يجب على المؤدي عنه ثم يتحمل
المؤدي فلا يتعدد عنده بل على كل نظرة واحدة فكان وقت الفطر كوقت الصلوة لان
يقال قوله ولهذا ما تعدد اه واشار بالثاني فانا قد بينا ان الوجوب على المؤدي دون
المؤدى عنه وقد استدل على ان السبب هو الراس بقوله عليه السلام ادوا عمن تمونون
من وجهين احدهما انه عليه السلام اشار الى الحلقة من المؤن والمحتاج الى المؤنة
هو الراس فكان هو السبب للوجوب والثاني ان كلمة عن لانتزاع الشيء فاما ان يكون
سببا بنزع الحكم عنه او محلا يجب الحق عليه فيؤدى عنه وبطل الثاني لاستحالة الوجوب
على العبد والفقير فتعين الاول قوله بناء على انه لا يرى قسمة الرقيق جبرا فلم
يملك كل واحد منهما عبدا وعندهما يرى فيملك كل واحد منهما في البعض كاملا
وقع لعله يشكل بمسئلة المضاربة حيث قال اصحابنا جميعا فيمن دفع الى اخر الف درهم
مضاربة فاشترى بها عبدين كل واحد يساوي الفا ان اعتق المضارب لا ينفذ ولو كان
يجب القسمة جبرا لصار الربع من كل عبد للمضارب وكان ينبغي ان ينفذ عتقه كما اذا
كان عبدا واحدا قيمته الفان وكذلك لا يلزمه الزكوة في نصيبه بحيث قالوا لا يملك
شيئا من العبدين لان كل عبد على حدة كان ليس بمستغرق في حق اثبات الزكوة بنفعها

وعند ذلك لا يقضي شيئا من الحبل عن راس المال فلم يثبت له ملك وكانت صفقة
المسلم ناقضا لها من ان القسمة تجب في العبد جبرا وذكر في الاسرار في صفقة
المسلم ان مذهبهما كمذهب ابي حنيفة لانهما يقولان ان الحبل بمنزلة اجناس
مختلفة حكما الا ان يري القاضي الصلاح في الجمع او تراضوا على ذلك ولم يذكر
في مسئلتنا والجملة فيه ان الجمع ان كانت تجب في الحبل عندهما وجب ان ينفذ عتقه في
مسئلة المفاوضة ويجب على المفاوض ذكره لنصيبه وليس كذلك وان لم يجب الا اذا
راي القاضي الصلاح او تراضوا عليه لزم ان لا يجب صدقة الفطر على واحد من
الشريكين في الحبل عندهما كما لا يجب قوله والصاع عند ابي حنيفة ثمانية ارطال
وكل رطل عشرون استارا والاستار ستة دراهم ونصف فيكون نصف الصاع باعتبار
عددنا مبعد اسنار وستة عشر درهما وفي كفاية الاسلام بسنگ دهلي پنج صاع پرتولچه
پنج سير جيتل درم سنگ و پرتولچه هفت سير و دوازده درم سنگ من بيان الاحكام وصاع
ببرها دلگه شش پنج درم سنگ است سيزده سير باشد کم یک تولہ و نيم ونصف صاع شش
نيم سير کم سه دانگ هشت تولہ وبحساب کلبنی پنج صاع هفت سير است کم یک تولہ اما بجهة
احتياط هفت سير تمام بدهد والله **كتاب الصوم والنذور** واجب لقوله تعالى فليوفوا
نذورهم وقد خص عنه ما ليس بواجب من جنسه شرعا كعيادة المريض فلم يبق قطعيا
فيثبت الوجوب دون الفرض قوله وكل يوم سبب وجوب صومه لكنه اراد باول
جزء من كل يوم ولا يلزم تقديم الاداء على السبب او تاخيره عن وقته ثم هذا ايضا مشكل لانه
يخاطب في جزء اول ولا خطاب قبل تقدم كان السبب هو الجزء الاول لكان الوجوب بعده
او مقارنا به فلا يستقيم الخطاب فيه دفع هذا قيل ان السبب هو الجزء الاخير من الليل ولكن
الليل ينافي الصوم ولا يستقيم مع المنافاة الا ان يعتبر قربه باول النهار فيعطي له حكم جزء النهار
اعتبارا للقرب ثم المختار ان السبب شهود بعض الشهر الا يري ان من كان مفيقا في اول
ليلة من رمضان ثم جن جنونا مستوعبا بقية رمضان فعليه صوم رمضان وما قيل في
الجواب عنه ان وجوب الصوم بادراك بعض الشهر ليس لوجود السبب في حق الاداء بل
لوجوده في حق القضاء فانه امر حسي يتحقق مع الجنون لانه اذا استوعب الشهر
لا يجب لمكان الحرج لا لعدم تحقق السبب فيجب ... لانه لما شرط لسقوط الصوم استيعاب
الجنون الايام والليالي علم ان السبب هو مطلق شهود بعض الشهر يوما كان او ليلة اذ
الليل متى لم يكن سببا للوجوب وهو ليس بمحل للاداء ايضا لما كان لاشتراط استيعاب

الجنون

الجنون فيه وجه فكان اشتراط الاستيعاب فيه دليلا على تعلق الصوم بالليل اما
انه سبب لوجوبه او محل لادائه والثاني منتف فتعين الاول قوله او معناه لم ينو انه
صوم من الليل بل نوي الصوم من وقت النية قلت وهذه النكتة ضعيفة لانه ذكر في
المصابيح عن حفصة رضي الله عنها عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال من لم يجمع الصيام
قبل الفجر فلا صيام له ولهذا انه يحتمله او ايضا لا معنى لنية الصوم من الليل والليل ليس
بمحل للصوم الا ان يراد بالليل الصبح الصادق لانه يشبه الليل ولانه قريب منه قوله
وهذا لان الصوم ركن واحد ممتد والحكم ان يتوقف على الامساك في كل زمان من اليوم
صوم تام حتى لو حلف لا يصوم يحنث بمجرد الشروع غير انه لا يخرج عن عهدة الفرض الا
بامساك جميع النهار كالفرض الرباعي لا يخرج المكلف عن عهدته الا بالكل وان كان
كل ركعة صلاة فعلم ان توقف الخروج عن عهدة الفرض على الامساك جميع النهار
لا يوجب كونه ركنا واحدا فلمنا لم قوله كالنفل فان قلت القياس على النفل غير
سديد لان الامساك في النفل لا يتوقف على النية المتاخرة بل يصير متنفلا من حين نوى
اذ النفل متجزئ عنده قلت المختار من مذهبه على ما هو المشهور في الكتب انه يجوز النفل
بنية قبل الزوال بشرط الامساك والاهلية في اول النهار ايضا وانه يكون صائما من اول
اليوم حتى ينال ثواب الجميع كمن ادرك الامام في الركوع قوله وهو الصحيح ونهارا لا
يكون الا اذا كان النهار من طلوع الفجر الى غروب الشمس وليس كذلك بل النهار
من طلوع الشمس الى غروبها فيحتاج لفظ الجامع الصغير الى التاويل كما يحتاج اليه لفظ المختصر
الا ان يقال لفظ الجامع مع التاويل اظهر وبالجملة لا بد من ان يتحقق النية في اكثر اليوم
وهو من طلوع الفجر الى غروب الشمس ولفظ الجامع اظهر في افادة هذا المعنى من لفظ المختصر
وان كان كل منهما يحتاج الى التاويل قوله وهذا الضرب اي ما يتعلق بزمان بعينه كصوم
رمضان والنذر المعين يتادى بمطلق النية وبنية النفل وبنية واجب اخر وهذا
صحيح مطلقا في غير الواجب الا بنية لانه اذا نوى واجبا اخر في النذر المعين يقع عما نوى
الا ان يقال النذر المعين قد يتادى بنية واجب اخر اذا نواه في النهار قبل انتصافه
واما لا يتادى به اذا نواه في الليل قوله وعند ابي حنيفة رضي الله عنه اذا صام
المريض والمسافر والصحيح ان صوم المريض يقع عن رمضان لا عما نوى لان رخصته متعلقة
بحقيقة العجز فيتبين باداء الصوم فوات شرط الرخصة فالتحق بالصحيح واما المسافر
فيتوجه الرخصة بعجز مقدر لقيام سببه مقامه فلم يظهر بالصوم فوات شرط الرخصة

فلم يبطل الرخصة فتتعدى الى حاجة الدنية والجواب ان الرخصة المريض متعلقة بخوف ازدياد المرض اذا كان الصوم يضربه او بخوف الهلاك اذ المريض و بالصوم لا بأس فوات شرط الرخصة وهو الخوف اذ لا يظهر ان الخوف لم يكن نعم لو كانت الرخصة متعلقة بحقيقة العجز او الهلاك لكان الجواب الصحيح ما ذكرو ولكن لا تعلق بحقيقته ورنها لا يظهر الا بعد ان يهلك بالصوم لم يثبت الرخصة الا بعد وعند مضي و نعلم انها متعلقة بخوف الهلاك او خوف ازدياد المرض وبعد ما صام لا يظهر عدم الخوف فكان هو والمريض سواء ولهذا ذكر في الايضاح بعض مشايخنا فصل بين المريض والمسافر وليس بصحيح والصحيح انهما متساويان لا يتحقق بامساك مقدر فان
قلت بل يتحقق الامساك الشرعي اذ لو حلف لا يصوم فامسك ساعة بنية ثم افطر يحنث فاحيب بان الصوم من حيث الماهية ان كان يتحقق بنفس الامساك مع النية من حيث انه عبادة يترتب عليها الثواب لا يتحقق الا بامساك مقدر والمراد بقوله عليه السلام الخ فان قلت اخر الحديث وقوله عليه السلام الا ان يوافق صوما كان يصومه قبل ذلك احدكم باباه وايضا التنفل بصوم رمضان على رمضان مستقبل والنهي عن المستقبل غبت احيب عن الاول بان الاستثناء منقطع وعن الثاني بانه نهي عن تقديم الصوم بنية رمضان
قوله ان كان غدا منه اي لم رجلا في الغدا من رمضان قوله وناوليه قول الطحاوي الخ روى ابن عباس رضي الله عنه قال جاء اعرابي الى النبي عليه السلام فقال اني رايت الهلال قال اتشهد ان لا اله الا الله قال نعم قال اتشهد ان محمدا رسول الله قال نعم قال يا بلال اذن بالناس فليصوموا غدا فيه ان الرجل اذا لم يعرف منه فسق يقبل شهادته قوله ~~لانه شك في رمضان ولكنه يثبت عنه بان يكون شهادة من بعد وجب لا يرد ان الحق بد لا يجب عند الشبهة~~
باب ما يوجب القضاء والكفارة قوله ولذا اذا احتجم ذهب جمع الى ظاهر نقله عليه السلام افطر الحاجم والمحجوم وطايفة الى القول بالكراهة وقد كان من الصحابة من تنزه منها فيحتجم ليلا ولاكثرهم يرون به باسا وهو الاوثق فان رسول الله عليه السلام احتجم صائما وبادل بعضهم الحديث بانه عليه السلام مر بهما فقال افطر الحاجم والمحجوم اي دخلا في وقت الافطار وقيل انما قال ذلك لانه وجدهما يغتابان وقيل معناه ان افطر المحجوم للضعف والحاجم لانه لا يامن ان يصل الى جوفه شي بمص الملازم الملازمة بكسر الميم هي قارورة الحجام التي اجتمع فيها الدم قوله ولا الكحل لم يظهر لانه لا ينافي الصوم صورة ومعنى وروي عن انس

رضي الله عنه انه قال جاء رجل الى النبي عليه السلام قال اشتكت عيني افاكتحل وانا صايم قال نعم وقال عليه السلام من اكتحل بالاثمد يوم عاشورا لم يرمد ابدا مع انه ندب الى صومه قوله اذا امن اي الجماع او الانزال لما روي عن عايشة رضي الله عنها والسلام كان يقبلها وهو صايم ويمص لسانها كالتقبيل قالت عايشة رضي كان رسول الله عليه السلام يقبل ويباشر وكان املككم لاربه فرق له بحديث وان يجري احد ابدا ذلك حكم حفص بن هذا الرجل ويقبل قيس حد وكلا العفو بين غير سبب والقول الثوي انه لما اخبر لزينب المدينة احتج منه لم يتصف على غيره ويكون هو في الحج فجعله في نحو من المرجع بحد ما بعده في الكفارة كذا في النور قوله تجديك وان يجري احد ابدا بدل على ان انفاقه على نفسه كالكفارة فان قلت جاز ان يكون المعنى يجزيك الاطعام مع القدرة على الصيام ولا يجزي احد ابدا بعدك اي معناه يجزيك هذا المقدار وهو خمسة عشر صاعا ولا يجزي احدا بعدك قوله لان مقتضاه الترتيب والحكم ان يقول بل مقتضاه التخيير لان النبي صلى الله عليه وسلم امره بالاطعام مع قدرته على الصيام ولو كان الترتيب واجبا لما امره بالاطعام مع القدرة على الصيام ولما لم يجب الترتيب بين الاطعام والصيام لم يجب الترتيب بين الاطعام والصيام لم يجب بين غيره ايضا لحكم القائل بالترتيب بين البعض دون البعض ثم ذكر في الحاشية ان ما نسب الى الشافعي من التخيير والى مالك من نفي التتابع فيه فان الشافعي يقول بالترتيب كما قولنا وهو المنصوص في كتبه ومالك يقول بالتخيير لا بنفي التتابع انما القائل بنفيه هو ابن ابي ليلى ولكن المصنف اجل قدرا من ان ينسب اليه مثل هذا السهو قوله ولا باس بالسواك الرطب الطاهر انه وجد زوايد من الشافعي ومالك كما ذكر بالغداة والعشي لانه من سنن المرسلين قال عليه السلام السواك مطهرة للفم مرضاة للرحمن اي سبب لطهارة الفم ورضاء الرب وقال مالك يكره الرطب لانه يعرض للصوم على الفساد وقال الشافعي يكره بالعشي لانه عليه السلام نهى الصايم عن السواك بالعشي وروي عنه عليه السلام قال ان الله تعالى يقول الصوم لي وانا اجزي به ولخلوف فم الصايم اطيب عند الله من نفح المسك والاثر المحمود في الشرع يكره ازالته كدم الشهيد وهذا انما يكون في العشي لان الصايم وغيره سيان في الغداة وروي ان موسى عليه السلام وعد بني اسرائيل ان ياتيهم بكتاب من الله فلما هلك فرعون سال موسى ربه في الكتاب فامره بصوم ثلثين وهو شهر ذي القعدة فلما تم ثلثين انكر خلوف فيه فتسوك فاوحى الله تعالى اليه اما علمت ان خلوف فم الصايم اطيب عندي من نفح المسك وامره ان يزيد عليها عشرة من ذي الحجة

قوله ولا فرق بين الرطب للاخضر والمبلول بالماء وعند ابي يوسف من يكره المبلول
بالماء لما ادخال الماء في الفم بلا حاجة ولا للتز عرض التطهير فسقط اعتباره كبلل المضمضة
فصل قوله كما يعتبر في التيمم وقد ذكرنا في باب التيمم نقلا عن الحلواني وشرحه
ان خوف ان زياد المرض يرخص التيمم قوله وفي هذه المسئلة السبب ادراك العدة
فان قلت بل السبب من شهود الشهر حتى ذكر في الكافي ان قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر
فليصمه لم المسافر والمقيم وقوله ومن كان مريضا او على سفر لبيان الترخص وفيه اشارة
الى ان السبب من شهود الشهر في حقهما لا عدة من ايام أخر أجيب بان السبب وان كان من
شهود الشهر لا انه لما لم يكن عاملا في الخطاب على المريض والمسافر الا بادراك عدة من
ايام أخر جعل السبب من الادراك مجازا وفي الناذر لا يتوقف الخطاب على ادراك
العدة فيكون السبب للتشبيه من نفس النذر فان قلت لو كان السبب من نفس النذر وجب
ان يلزم الايصاء على المريض الناذر وان لم يبرأ اجيب بان البرء شرط لتوجه الخطاب لان
خطاب الشرع لا يتوجه الا على الصحيح وايجاب العبد معتبر بايجابه تعالى الا انه جعل نفس
النذر سببا بالنسبة الى شهود الشهر من حيث انه يتوقف على الادراك مع الصحة و
ايجاب النذر لا يتوقف عليه فالنذر بالنسبة الى شهود الشهر كانه سبب بنفسه فان
قلت اذا كان ايجاب العبد معتبرا بايجابه تعالى وجب ان يشترط للتوجه
الخطاب على المريض الناذر ادراك العدة كما اشترط ذلك في صوم رمضان اجيب
بان خطاب الشرع كثيرا ما يتوجه لتوهم القدرة ويظهر ذلك في حق الخلف فان
يخاطب الناذر بعد الصحة ليظهر اثره في الخلف الا خطاب المريض بالصوم لم يوجد
في خطاب الشرع وفي رمضان كان القياس ان يخاطب المريض بنفس الصحة غير
انه اشترط الادراك بالنص ولا نص في الناذر فيبقى على القياس والحاصل ان الناذر
المريض يخاطب بنفس الصحة فيظهر في حق الخلف اذا لم يقدر على الاصل واما
المريض الذي افطر في رمضان فلا يخاطب الا بادراك مدة فاذا لم يكن العدة لا يكن
مخاطبا فلا يظهر في حق الخلف الا بقدر ما خوطب ويوضحه ان قوله تعالى فمن شهد منكم
الشهر فليصمه يحتمل أن يكون عاما متناولا للمقيم والمسافر والصحيح والمريض ويكون قوله
فمن كان منكم مريضا لبيان الترخص وان يكون مخصوصا بالبعض خص عنه المريض
والمسافر بقوله فمن كان الخ والسبب على الاول في حق المريض والمسافر من شهود
الشهر لكن بشرط ادراك عدة من ايام اخر فيظهر سببيته بعد الاقامة والصحة بقدر .

الادراك في حق الناذر السبب من النذر لكن بشرط الصحة فاذا صح توجه اليه
الخطاب فان قدر على الصوم والا يظهر اثره في ترتيب الخلف ومن الفدية فعلى
هذا الفرق بين الناذر والمسافر او المريض الذي افطر في رمضان بناء على ان شرط
عمل السبب في حق الناذر النذر لشرط الصحة وفي حق المسافر شهود الشهر بشرط ادراك
عدة من ايام اخر فيظهر على بقدر الادراك واما على الوجه الثاني فالسبب في حق المسافر
ادراك العدة والفرق بناء على وجود السبب في حق الناذر ومن النذر وعدمه في
حق المسافر ومن ادراك ويمكن ان يقال الفرق بناء على وجود السبب وعدمه لكن
على التاويل الاول السبب في حق الناذر موجود حقيقة وفي حق المسافر معدوم حكما
وعلى الثاني السبب في حق الناذر موجود حقيقة وفي حق المسافر معدوم حقيقة
على ما بيناه وبالجملة ان المسافر او المريض بعد ما اقام او صح لا يتوقف المقيم الاصلي ولو كان حقيهما
او صحيحا في رمضان لا يلزمه الايصاء بالفدية الا بقدر ما ادرك من رمضان فكذا اذا اقام او
صح لا يلزمه الايصاء بالفدية الا بقدر ما اقام او صح لان ادراك العدة في حقهما كادراك رمضان
في حق الصحيح المقيم والمريض الناذر بعد الصحة كالناذر الصحيح ويلزمه الايصاء بالفدية
لجميع الشهر الذي قد نذر الصوم فيه فكذا اذا صح بعد المرض والله أعلم قوله اذا خاف
اي المريض افطر او تضيق قال تعالى لحرج وعنه عليه السلام ان الله تعالى وضع عن المسافر شطر الصلوة
والصوم عن المسافر وعلى الحبلى والمرضع قوله ولا شرط الحلفية استمرار العجز ينتقض
بالتيمم فانه خلف عن الوضوء واستمرار العجز عن الوضوء ليس بشرط عن الوضوء بل العجز
الحالي يكفيه حتى لو صلى بالتيمم ثم وجد الماء في الوقت لا يعيد صلوته وكذا في كفارة اليمين
والظهار يعتبر العجز الحالي للمصير الى الخلف وكذا في صوم المتعة وجوابه مذكور في تقريرنا
للبزدوي فعليك به قوله ثم لا يلزم الايصاء خلافا للشافعي فانه قال يلزمه بلا وصية
من كل المال كالدين لما روي عن ابن عمر رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم من مات
وعليه صيام رمضان فليطعم عنه مكان كل يوم مسكين امر بالاطعام عنه مطلقا قوله
ولا يصوم عنه وليه خلافا للشافعي لما روي عن عائشة رضي الله عنها قالت قال رسول
الله عليه السلام من مات وعليه صوم صام عنه وليه وروي عن بريدة قال كنت
جالسا عند النبي صلى الله عليه وسلم اذ اتته امراة فقالت يا رسول الله اني تصدقت على امي
بجارية وانها ماتت قال وجب اجرك وردها عليك الميراث قال يا رسول الله انه كان عليها
صوم شهر افاصوم عنها قال صومي عنها قالت انها لم تحج قط افاحج عنها كذا في المصابيح فعلم ان

قوله عليه السلام لا يصوم احد عن احد محمول على حالة القدرة اذ الخلف انما يصار اليها عند
العجز ثم نفيا بين الحديثين قوله اذ الظاهر وجودها اي النية منه اي من المغمى
عليه لانها قد بقت قبل انتصاف النهار مستحبة في الليل والظاهر من المسلم مراعاة الفرائض
والمستحبات والبناء على الظاهر واجب ما لم يعلم خلافه قوله ولنا ان السبب قد وجد
وهو الشهر بناء ما سبق لان اول جزء كل يوم سبب لصومه قوله ومن لم ينو في رمضان
كله لا صوما ولا فطرا فعليه قضاؤه في وضع المسئلة اشكال لانا قد ذكرنا فيمن اغمي عليه بعد
ما غربت الشمس من الليلة الاولى من رمضان انه يعتبر صائما ولم يوجد منه نية الصوم
والفطر لكن حملنا على النية بناء على الظاهر حاله وهنا لم يحمل امره على النية بناء
على الظاهر وتاويلها ان يكون مسافرا او مريضا لا ينوي شيئا او متهتكا فلا يصلح
حاله دليلا على العزيمة او رجلا متهتكا اعتاد الفطر في رمضان وحال مثله لا يدل على
عزيمة الصوم كذا في الكافي وقد يقال ان الرجل اذا علم من نفسه يقينا انه لم ينو يجب
ان يقضي بالقضاء اذ لا يصح البناء على الظاهر مع العلم بخلافه وانما يعتبر الظاهر اذا كان
الحال اشتبه الا يرى ان المتوضي اذا شك في المسح بعد ما توضا يجعل ماسحا اما لو تيقن
انه لم يمسح يجب عليه المسح وكذا لو شك المصلي انه نوى او لم ينو يجعل ناويا اما لو تيقن بانه لم
ينو يجب عليه الاستيناف وكذا لو شك المتغوط في الخروج بنوضا اما اذا تيقن بعدم الخروج
فلا وكذا لو شك المصلي بعد خروج الوقت انه هل صلى في الوقت ام لا لا يقضي اذ الظاهر
انه صلى اما لو تيقن بانه لم يصل يجب القضاء قوله كما اذا وهب كل النصاب من
الفقير بحانه قياس على زعمنا والافرق من لا يتوقف بالخروج عن العهدة فيما اذا وهب
كل النصاب من الفقير وينك ناويا ان يكون الفقير مديونا فعند ذلك يجوز اداء النصاب
زكوة بالاتفاق قوله وقال ابو يوسف ومحمد رح اذا اكل قبل الزوال يجب الكفارة
لانه فوت امكان التحصيل فصار كغاصب الغاصب وهذا مشكل لما ذكر في الكافي انه ان
اصبح غير ناو للصوم ثم نوى قبل الزوال ثم اكل فلا كفارة عليه وعن ابي يوسف رح انها
تجب لان شروعه في الصوم صح فتكاملت جنايته بالفطر ولنا ان ظاهر قوله عليه السلام لا صيام لمن
لم يعزم الصيام من الليل ينفي كونه صائما بنية النهار فالحديث وان ترك العمل بظاهره يبقى
شبهة في درء ما يندرئ بالشبهات كمن وطي جارية ابنه مع العلم بالحرمة لا يحد بظاهر قوله
عليه السلام انت ومالك لابيك فهذا لفظ فالامر على مذهب محمد رح مشكل لانه لما وجبت
الكفارة عنده يقتضي ... بالافطار قبل النية فلان يجب بالاكل بعد النية في النهار

اولى

اولى اللهم الا ان يجعل هذه المسئلة رواية في تلك وتلك رواية في هذه قوله
وفيه قال عمر رضي الله عنه ما تجانفنا لاثم قضاء يوم علينا يسير روي ان عمر رض
افطر ثم بعث المؤذن للاذان فاخبره بان الشمس لم تغرب فقال بعثناك داعيا لا راعيا
معناه بعثناك للاذان واعلام الناس لا حافظا للاحوال ظن البعض انه قال ذلك انكارا
للمؤذن وتبعا ظنوا ان عمر رضي الله عنه كان اليق بسماع الحق واخباره كان حقا وانما
قال شكرا وثناء عليه اي بعثناك راعيا واحدا ومن الاذان وخفي علينا الامر ومن
لم يبعثك لنعرف حال الشمس وقد اتممت لنا في هذا الامر احسن القيام فنحن لك شاكرون
وبالخير ذاكرون ووجه من قال انه انكار على المؤذن لان المؤذن كانه اخبر عن قيام
الشمس على طريق الطعن على عمر ونسبته الى الاثم ولم يراع فيه حد الادب قوله
وعن ابي يوسف رح خلاف ذلك لان على العامي الاقتداء بالفقهاء لعدم الاهتداء في حقه
الى معرفة الاحاديث فليس له ان ياخذ بظاهره لجواز ان يكون مصروفا عن ظاهره
او منسوخا وهذا مشكل لما عرف ان الحاكم اذا قال للجلاد اقطع يمين هذا في سرقة
سرقها فقطع الجلاد يساره نظرا الى اطلاق قوله تعالى فاقطعوا ايديهما لا يضمن عند
ابي حنيفة رح فاذا كان الاخذ بظاهر النص مسقطا للضمان عند ابي يوسف رح فلان يجب
مع الشبهة فلان يسقط الكفارة فانها تسقط بها اولى قوله وان عرف تاويله يجب
الكفارة لانتفاء الشبهة فان قلت لما كان القياس مورثا للشبهة فيما اذا اكل متعمدا بعد
ما اكل ناسيا فلان يكون الحديث الذي مر انه في القياس مورثا للشبهة اولى
قلنا الفرق بينهما ان القياس عند وجود النص لا يوجب دليلا في نفسه غير انه
لا يبقى العمل لتقدم النص عليه لا الخلل فيه فاذا لم يكن مختلا في ذاته لم يورث شبهة
اما الحديث المتروك ظاهره بالتاويل الى معنى اخر فهو لا يبقى دليلا لانه دليل
بمعناه دون نظمه فلا يكون ظاهر نظمه ومعناه الذي هو غير مراد مورثا للشبهة
لخروجه عن الدليل بالنظر الى ظاهره وما ليس بدليل في ذاته لا يورث شبهة
فان قلت ظاهر قوله عليه السلام انت ومالك لابيك لم يورث شبهة في سقوط الحد
عمن وطي جارية ابنه عالما بحرمته مع انه مصروف عن ظاهره بالاجماع قلت نعم هو مصروف
عن الظاهر لكن عند الشافعي رح الى حق الملك بناء في وجوب الحد وعندنا ان كان
محمولا على حق التملك غير انه يبقي شبهة الحل على حق الملك فاوجب شبهة دارئة
قوله والحديث الوارد فيه وهو قوله عليه السلام الغيبة تفطر الصائم ما اول

بذهاب ثوابه بالاجماع وحديث الحجامة اخذ بظاهره بعض العلماء وان لم يعتبر نصاً لشبهة

قوله وان نوى اليمين ونوى ان لا يكون نذراً يكون يميناً لان اليمين محتمل كلامه

وقد عينه ونفى غيره وفيه بحث لما عرفت انه اذا نوى ما يحتمله اللفظ وهو غير ظاهر

يدخل بالنوى ولا يصدق فيه اللفظ عن ظاهره فيؤخذ بالموجب الا يرى انه لو قال

عمرة طالق وله امراة مشهورة بهذا الاسم وقال اردت غيرها تطلقان فوجب ان

يدخل باليمين لانه نواه وبالنذر لان اللفظ ظاهر فيه وهو غير مصدق في صرف

اللفظ عن ظاهره اذا كان فيه تخفيف وجوابه انما لا يصدق في الصرف عن الظاهر

اذا كان هناك تكذيب وفي مسئلة الطلاق تكذيب ولا تكذيب في مسئلتنا قوله

ولا بفتى الشروع في الصلوة حتى لو ركعه مشكل لما عرفت انه لو كبر للفجر فطلعت الشمس قبل

فرضه لا انه وجب عليه كاملاً لان اخذ وقت الفجر كامل فلا يتادى بالناقص فهكذا ههنا

ولا يخفى انه لا نقصان بتصور في هذه الصلوة الا باعتبار ارتكاب النهي فلو لم يكن مرتكباً للنهي

بنفس الشروع لا يكره ما فعل انما يكره اذا سجد في الوقت المكروه واذا لم يسجد وتوقف الى

ان حلت الصلوة بارتفاع الشمس قبل رمح او رمحين ثم سجد وجب ان يتادى به الجائز

به وجوابه ان الشروع في الصلوة وارتكاب النهي وان توقف على السجود فلا انه

شبهة ارتكاب النهي بنفس الشروع لاشتماله على جزء من اجزاء الصلوة وله عرضية ان

يصير صلوة بانضمام غيره معه والشبهة كالحقيقة فيما يحتاط فيه والاحتياط ان يحكم

بفساد الفرض ووجوب الاعادة في الوقت الصحيح وان لم يبطل بالشروع حتى يجب

ما لم يركع فيه ينبغي كل نفل بالاحتياط قال النبي صلى الله عليه وسلم دع ما يريبك الى

باب الاعتكاف قوله والقياس في مقابلة النص المنقول

غير مقبول **فان قلت** هذا القياس موافق لما روي عن ابن عمر رضي الله عنه انه

قال يا رسول الله صلى الله عليه وسلم قال كنت نذرت في الجاهلية ان اعتكف في

المسجد الحرام قال عليه السلام اوف بنذرك فيفيد جواز الاعتكاف الواجب بدون

الصوم لان الليل لا يقبل الصوم **قلت** قوله عليه السلام لا اعتكاف الا بالصوم اقوى

في الدلالة على اشتراط الصوم حيث يدل عليه بالعبارة وقوله اوف بنذرك يدل

على عدم الاشتراط بالاشارة والعبارة راجحة والمرجوح في مقابلة الراجح كالعدم وكانه

ليس هنا الا القياس وهو في المقابلة النص المنقول غير مقبول **فان قلت** قوله عليه السلام

لا اعتكاف الا بالصوم معارض بما روي عن ابن عباس رضي الله عنه ان النبي عليه

قال ليس على المعتكف صوم الا ان يوجبه على نفسه والسبيل عند التعارض المصير

الى القياس اجيب بانه روي عن ابن عباس رض مثل مذهبنا وقد ذهب الراوي

اذا كان على خلاف ما روي سقط الاحتجاج به فبقي ما رويناه بلا معارض فبطل القياس

بمقابلته وبان الضمير في قوله الا ان يوجبه يعود الى الاعتكاف المدلول عليه بقوله

على المعتكف اي الا ان يوجب الاعتكاف على نفسه فحينئذ لا بد له من الصوم فيكون ناطقاً

بمذهبنا لا اعادة الضمير على الاعتكاف اولى من عادة الصوم اذ لا خفاء في وجوب

الصوم عند ايجابه انما الخفاء في وجوبه عند ايجاب الاعتكاف فكان اولى بالبيان وبهذا

يظهر ضعف الجواب الاول لان فتوى الراوي بخلاف ما رواه انما يدل على الانتساخ

اذا كان خلافاً بيقين وهذا ليس كذلك لاحتمال ان يكون المعنى ما ذكرنا فلا يكون

فتواه بخلافه **فان قلت** لو كان شرطاً لكان شرط انعقاد او دوام وليس لذلك

لصحة الشروع فيه ليلاً وكذا يبقى في الليل ولا صوم فيه **قلنا** الشرائط انما يعتبر بحيث

الامكان ولا امكان في الليل فسقط وجعلت الليالي تابعة الايام الا ترى ان صلوة

المستحاضة يصح مع السيلان وان عدم الشرط للتعذر وكذا الخروج للغائط والبول لا ينافيه

للعجز مع ان الركن انتفى من الرواية **قوله** وعلى هذه الرواية لا يكون اقل من يوم

لان الصوم لا ينقص ونيما دونه وفيه بحث لانه يمكن ان يكون الصوم شرطاً للاعتكاف

ويكون الاعتكاف اقل من يوم لما عرفت انه بنفس الامساك يتحقق الصوم حتى يحنث الحالف

اذا حلف لا يصوم نعم لو لم يتحقق الا بالامساك من اول النهار الى اخره لكان اشتراطه يقتضي

تقدير الاعتكاف باليوم ولا ما ر بخلاف وجوابه انه لم من اشتراط الصوم للنفل تمسكاً باطلاق قوله

عليه السلام لا اعتكاف الا بالصوم فقد اشتراط الصوم الكامل المخرج عن عهدة لان الصوم في الحديث

وقع منصوصاً مطلقاً فينصرف الى الكامل والصوم الكامل لا يتحقق الا بالامساك في جميع اليوم

كما لو حلف لا يصوم صوماً فانه انما يحنث اذا صام جميع اليوم فكذا ههنا يشترط للاعتكاف الصوم

الكامل ومن ضرورته تقيد الاعتكاف باليوم **قوله** لان مبنى النفل على المساهلة

فان قلت هذا التعليل بمقابلة قوله عليه السلام لا اعتكاف الا بالصوم اجيب بان

هذا الحديث خص عنه صوم النفل لما روي عن ابن عباس رضي الله عنه ان النبي

عليه السلام قال ليس على المعتكف صوم الا ان يوجبه على نفسه اي يوجب الاعتكاف

قوله ثم الاعتكاف لا يصح الا في مسجد جماعة لقول حذيفة رضي الله عنه لا اعتكاف

الا في المسجد جماعة وقد استدل على اشتراط المسجد بقوله تعالى ولا تباشروهن وانتم

عاكفون في المساجد وطعن فيه صاحب التقريب فقال ليس في الاية ما يدل على
اشتراط المسجد قلت وجه الدلالة والله اعلم ان قوله وانتم عاكفون في المساجد
حال والاحوال شروط فيقتضي بظاهره ان يكون الاعتكاف في المسجد شرطا لحرمة
المباشرة وليس بشرط لاجماعنا على حرمة المباشرة في الحيض والنفاس والاحرام فلا
جرم يحمل الكلام على القلب اي اعتكفوا في المساجد وانتم لا تباشروهن على نحو اذا الحال الغاء
وانت حر معناه كن حرا وانت موحد لا الف على ما عرف وقوله اعتكفوا في المسجد يقتضي وجوب
الاعتكاف وليس بواجب بالاجماع فيصرف الوجوب الى رعاية القيد وهو ان يكون في المسجد
تحقيقا للوجوب بالامر بقدر الامكان قوله ولا باس بان يبيع ويبتاع في المسجد وفي الخلاصة
اراد الطعام ونحوه بدون احضار اما التجارة فمكروهة والى هذا اشار في التعليل لقوله لانه قد يحتاج الى ذلك
بان لا يجد من يقوم بحاجته فاشار الى ان الجواز لدفع الحاجة وفي شراء ما لا بد منه وبعض اما التجارة
فدايرة على الحاجة قوله اذ هو محظورة كما في الاحرام بخلاف الصوم لان الكف ركنه
لا محظورة يعني ان الكف عن الجماع ركن الصوم فلو تعدى الى الدواعي لصار الكف عنها ركنا
والركنية لا تثبت بالشبهة اما الاعتكاف فالجماع محظوره والمحظور يثبت بالشبهة وقد يقال جاز
ان يكون الجماع محظورا ولا يتعدى الحرمة الى الدواعي فان الحبلى من الزنا يحرم وطيها ولا يحرم
دواعي الوطي قوله ~~ولا حظر ما على الكف عن الجماع يتعدى الى الكف عن الدواعي~~
احتياطا ايضا لان الكف عن الجماع في الصوم قد تعدى الى القبلة اذا لم يامن على نفسه الجماع مع ان الكف
عن القبلة لم يصر ركنا حتى لو قبل لا ياثم ولا يفسد صومه قوله لزمه اعتكافها بلياليها اعلم
انه متى دخل في اعتكافه الليل والنهار فابتداؤه من الليل لان الاصل ان كل ليلة تتبع اليوم
الذي بعدها الا في ... في اول ليلة من شوال كذا في الكافي وهذا لا يشكل
بليلة النحر فانها جعلت تبعا ليوم عرفة في حكم الوقوف وكذا ليلة اليوم الحادي عشر جعلت تبعا ليوم
النحر في حكم الرمي وما يليه انتهى انا الله تعالى قوله وقال ابو يوسف رحمه الله لا يدخل الليلة لان
المثنى غير الجمع فان قلت اعتبر ابو يوسف رحمه الله المثنى في حكم الجمع في مسالة الطريق فانه لو كان على الطرف
الذي بين الامام والقوم واثنان ثبت الاتصال على قوله اجيب بان الليلة انما يدخل بحكم
التبعية وقد ثبت فيما اذا ذكر الايام بلفظ الجمع والمثنى ليس بجمع لفظا فلا يثبت فيه ما ثبت فيما
يتعدى لفظ الجمع وفي المسالة مسالة الطريق الاعتبار لمعنى الجماعة وهو ثابت في المثنى كتاب
الحج اعلم ان فرض الحج الاحرام والوقوف بعرفة وطواف الزيارة وواجبه الوقوف بمزدلفة
ورمي الجمار والسعي والحلق وطواف الصدر لغير المكي وغيرها سنن واداب وحج

تقدير الكل

لا اداء دون الوجوب

تقدير الكل قوله واما المقعد فعن ابي حنيفة رضي الله عنه انه يجب لانه مستطيع
لغيره لا بنفسه المستطيع بالراحلة وعلى هذه الرواية يجب الحج على الاعمى عنده فلا بد
نفقتها وقيل المقعد يقدر على الحج ... من غير قايد اخر بخلاف الاعمى فانه
يحتاج الى قايد اخر فافترقا قوله ثم قيل هو من شرط الاداء وجوب الاداء لا نفس
الوجوب لان نفس الوجوب لا يحب من الاهلية كالمريض والمسافر وقيل شرط الاداء
والاختلاف يظهر في وجوب الوصية بالحج اذا مات قبل الامن فمن جعله شرط الوجوب
الاداء لا يوجب الوصية لانه لم يجب الاداء فلا يجب الايصاء ومن جعله شرط حقيقة الاداء
قال بوجوب الوصية لانه وجب عليه الا انه عذر في التاخير كذا في الكافي قلت
صرح في شرح المنار وفي الكافي بان قوله فمن شهد منكم الشهر فليصمه يتناول المسافر
والمريض الا ان التاخير للترخص وفيه اشارة الى تحقق وجوب الاداء في حقهما
فينبغي ان يجب الوصية عليهما كما يجب الوصية بالحج على من ليس له امن الطريق اذ
لا فرق حينئذ بينهما وبينه لان كلا مخاطب عذر في التاخير ثم ليت شعري ما معنى
كونه شرطا لحقيقة الاداء للقطع بان حقيقته يكون بدون الامن فينبغي ان يراد
انه شرط وجوب تعجيله فانه لا يجب التعجيل مع الخوف بل هو مرخص في التاخير
الى ان يامن قوله ذو الحليفة موضع على فرسخين من المدينة وهو ماء من مياه بني جشم
وهو تصغير حلفة بفتح اللام وهو نبت في الماء قال لا يصح حلفة بكسر اللام واحد
الحلفاء وهي نبت في الماء قوله ولاهل العراق ذات عرق موضع سمي بذلك
لان هناك عرقا وهو الجبل الصغير ولاهل الشام جحفة بالجيم المضمومة
والحاء الساكنة وهي محاذية لذي الحليفة من الجانب الشامي وهي المهيعة وكان
يعرف بها حيث اجحف السيل باهلها اي ذهب بهم فسميت جحفة وهي على خمسين
فرسخا من مكة ولاهل اليمن يلملم وهو جبل من الجبال تهامة على ليلتين من مكة
قوله عليه ان يحرم قصد الحج او العمرة او لم يقصد عندنا خلافا للشافعي رحمه الله فعنده انما
يجب الاحرام عند الميقات اذا دخل مكة لحج او عمرة لان الاحرام شرع لاحدهما
فاذا نوى ذلك يجب والا فلا قوله بقوله عليه السلام لا يجاوز احد الميقات
الا محرما وللشافعي رحمه الله ان يقول هذا الحديث قد خص عنه كون في اراد بستان بني عامر
لحاجته فان له ان يجاوز الميقات من غير احرام بالاجماع فيخص من اراد الحج
او العمرة بما روى جابر رضي الله عنه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم دخل

يوم فتح مكة وعليه عمامة سوداء بغير احرام وبقوله عليه السلام هن لهن ولمن مر بهن من غير اهلهن ممن اراد الحج او العمرة او بالقياس على من اراد البستان بجامع ان كلا منهما لا يريد زيارة البيت وجوابه ان مكة قد احلت للنبي عليه السلام يوم الفتح ونزول الاحرام لحرمته وقوله ممن اراد الحج والعمرة لا يوجب نفي ما عداه وقياس من قصد البقعة الشريفة على من يقصد البستان غير سديد قوله وقال الشافعي رح لا باس بلبس المعصفر لانه لون لا طيب له وروي عن ابن عمر رضي الله عنه انه سمع رسول الله عليه السلام نهى النساء في احرامهن عن القفازين وما مس الورس والزعفران من الثياب ولتلبسن بعد ذلك من الوان الثياب معصفرا وخزا وحليا او سراويل او قميصا او خفا قوله ولنا ان له رائحة طيبة فان قلت هذا التعليل بمقابلة ما روينا قلت هو موافق لقوله عليه السلام الحاج الشعث التفل وهو راجح لانه محرم او عام متفق على قبوله قوله حتى لو دخل الفرجة التي بينه وبين البيت لا يجزيه قلت ان اراد بقوله لا يجزيه انه لو ترك طواف الحطيم لا يخرج عن العهدة فذلك غير مستقيم لما ياتي انه لو ترك طواف الحجر ورجع الى اهله ولم يعد فعليه دم فعلم انه يجزئ الطواف بتركه لما كان معتدا به وان اراد انه يحرم عليه ترك الطواف الحطيم فوله ولا احتياطا في الطواف ان يكون وراءه ينافيه اذ الاحتياط انما يكون عند تزاحم الاحتمالين ولا تزاحم هنا في الفرضية دون الوجوب لانه لو كان فرضا يفترض طوافه والا لم يلزم اصلا فكان الاحتياط في الفرضية وجوابه ان العمل بخبر الواحد من باب الاحتياط نص عليه في البزدوي والاحتياط في الطواف ان يكون وراءه فيكون واجبا بالحديث وفي التوجيه ان لا يخفى ان البدء فالعمل بما في ذلك هذا امر معنى الاحتياط هنا لانه لما دار بين ان يكون بيتا او لا يكون جعلنا الطواف وراءه حتى يرد عليه ما ذكر

~~فلا يتادى بما ثبت بخبر الواحد ان فرضية التوجه ثبت بنص الكتاب مع انه يتادى بما ثبت بالـ~~

وفيه نظر اذ الدلائل الموجبة للعمل بخبر الواحد لا يوجب التفرقة بين ان يكون في العمل به احتياطا ولم يكن بل الظاهر ان يقال ان الركنية لم تثبت الا بدليل مقطوع به والدليل القطعي هنا يوجب ركنية طواف ما هو البيت من كل وجه لان البيت فيه وقع منصوصا مطلقا فينصرف الى الكامل وهو الذي ليس في كونه بيتا شبهة العدم وفي كون الحطيم بيتا شبهة لثبوته بدليل ظني فلا يتناوله مطلق لفظ البيت لكن انصراف المطلق الى الكامل لا يقع بشبهة التناول والشبهة لا احتياط كالحقيقة فيجب طواف الحطيم لشبهة

التناول احتياطا لا ان يكون ركنا لعدم تناوله قطعا فيلا هو معنى لا احتياط الا ما ذكر في الكافي ان خبر الواحد يوجب العمل دون العلم فيكان الحطيم من البيت من وجه فالطواف يجب ان يكون وراءه لانه ان كان من البيت من وجه والطواف يجب ان يكون وراءه لانه ان كان من البيت فقد ادى ما وجب وان لا فلا يضره فينبغي ان يطوف حول الحطيم ليخرج عما عليه بتعين هذا لفظه وانه يشعر بانه لو ترك طواف الحطيم لا يكون اتيا بما عليه بتعين ومعلوم ان ما وجب باليقين لا يسقط الا بيقين مثله واذا لم يسقط بما عليه من الطواف الذي وجب عليه يقينا بدليل قطعي وجب ان لا ينجبر بالدم بل يفترض عليه الاعادة وليس كذلك فالظاهر هو ما ذكرنا وحاصله ان هنا طوافان طواف ما هو بيت بلا شبهة وطواف ما في كونه بيتا شبهة والاول ركن والثاني واجب ليس بركن اذ الدليل في حق الاول قطعي وفي حق الثاني ظني فاذا ترك الحطيم وطاف البيت فقد اتى بما هو ركن وهو طواف ما لا شبهة في كونه بيتا البتة لكن ترك ما وجب احتياطا لما انه دائر بين اثبات الركن وعدمه انما يكون اتيا بالركن بيقين اذا طاف الحطيم ايضا حتى يتكمل بما ذكرنا والله اعلم قوله وفيه بحث لان فرضية التوجه ثبت بنص الكتاب مع انه يتادى بما ثبت بالاجتهاد كالتحري بل الزعفران والثابت بالاجتهاد دون الثابت بخبر الواحد فيجب تادي الفرض الثابت بنص الكتاب بما ثبت بالاجتهاد فلان يتادى بما ثبت بخبر الواحد اولى وجوابه قد ذكرنا فيما تقدم قوله وهي واجبة عندنا الشافعي سنة لان الصلوة ليست من الطواف بل هي قربة معلومة بنفسها فكانت سنة لا ان دليل الوجوب معلوم ولنا قوله عليه السلام وليصل الطائف لكل اسبوع ركعتين والامر للوجوب وروي انه عليه السلام لما فرغ من الطواف اتى المقام فصلى ركعتين وتلا قوله تعالى واتخذوا من مقام ابراهيم مصلى فتبين ان المراد به ركعتا الطواف والامر للوجوب فان قيل هو امر باتخاذ البقعة مصلى وليس فيه امر بالصلوة قلنا اتخاذ البقعة مصلى ليس للبناء وانما الصلوة اليها وقد كان يصلى قبله فان قلت قد له عليه السلام للاعرابي لا الا ان تتطوع يقتضي ان لا يكون واجبا قلنا ظاهر متروك فان صلوة العيدين والجنازة واجبة

~~فان قيل ينبغي ان يكون واجبا قلنا ظاهره متروك فان صلوة العيدين والجنازة~~ واجبة فان قيل ينبغي ان يكون فرضا لانه امر قلنا هي كما قلنا فيفعل مقام ابراهيم هو الموضع الذي حجر فيه الحجر الذي فيه اثر قدم ابراهيم بمسجد الحرام فامروا باتخاذ ذلك مصلى فان قيل قد اتانا رسالتي

بلفظ الماضي عطفا على قوله جعلنا فلا يكون دليلا على الوجوب قلنا الآية اذا قرئت
بقرائتين كانت كل قراءة بمثابة القراءة بلفظ الماضي لا ينفي الوجوب بقراءة
الامر بانه اخرى فجاز ان يثبت الوجوب بقراءة الامر لانه في الحكم كآية اخرى قوله
والامر المطلق لا يقتضي التكرار فان قلت ان كان لا يقتضيه فهو لا ينافيه فيجب ان
يثبت بدليل يقتضيه كقوله عليه السلام فليحجه قلنا بل ينافيه لانه لما لم يقتض التكرار
اقتضى الخروج عن عهدة الامر باتيان الطواف مرة فلو قيل بوجوب الطواف
مرة بين لزم نفي الخروج عنها الى التكرار وانه ترك لاطلاق الكتاب بخبر الواحد
وانه لا يجوز ثم انما يلزم ترك الاطلاق اذا قيل بفرضية طواف القدوم وكونه ركنا
بنفي عليه الخروج عن العهدة اما لو قيل بوجوبه فيجب بخبر الاحاد اذا ثبت
فلا الا يرى ان طواف الصدر واجب عندنا ثم القول بوجوبه لا يفضي الى ترك
اطلاق الكتاب فكذا القول بوجوب طواف القدوم عند مالك كطواف الصدر عندنا
ولو سلم انه ركن عنده فالقول بركنيته لا يوجب تقييد قوله وليطوفوا المراد به طواف
الزيارة لان طواف القدوم عبادة مستقلة ليس بصفة من صفات طواف الزيارة حتى
يفضي القول بوجوبه وركنيته الى تقييده وبالجملة ان وجوب الشيء مرة بدليل ثم مرة
اخرى بدليل اخر لا يوجب تقييد الاول بعدما لم يكن الثاني من صفات الاول ومن الظاهر
لا يقال الفرضية لا تثبت بخبر الواحد اجيب بالمنع فان خبر الواحد اذا كان بيانا لمجمل
الكتاب يثبت به الفرضية الا يرى ان خبر الفعلة الاخيرة لما كان مبينا لمجمل الامر بالصلاة
يثبت به فرضها فليثبت فرضية طواف القدوم به لكونه بيانا لامر الحج قوله لعدم
دليل الوجوب قلت نفي الدليل مع وجوده من قول النبي صلى الله عليه وسلم و
يصلي الطائف لكل اسبوع ركعتين وقوله تعالى واتخذوا من مقام ابراهيم مصلى فقد قرئ
واتخذوا بصيغة الامر فيدل على الوجوب فلا امع انتفاء الدليل يستدعي الاحاطة
وانه منتف عادة وحمل على نفي العلم لا يجدي لان عدم العلم بالدليل الموجب لا يوجب
نفي الوجوب لانما يوجب عدم العلم بالدليل قوله وربما رواه تحية ومن دليل الاستحباب
منه ايضا لان الله تعالى امر بدرد السلام باسم التحية حيث قال واذا حييتم بتحية فحيوا باحسن منها او ردوها
ولا خلاف انه واجب واجيب بان المقيد بالاحسن ليس بواجب وان لفظ التحية هنا على طريق
مطابقه فعلى هذا حينئذ فلا يدل على عدم الوجوب ونفي التكلفين بحيث يجري
بالتامل ولما لو الركنية لا ينبت لا بدليل مقطوع به ولم يوجد لان ما استدل به الخصم من الاحاديث

الثاني قوله وفيه بحث لان قوله تعالى ولله على الناس حج البيت وقوله واتموا الحج والعمرة
من الدلائل الدالة على فرضيته مجمل فجاز ان يلحق خبر الواحد بيانا والفرضية لما
كانت لا تثبت بخبر الواحد ابتداء فهي تثبت به اذا ورد بيانا لمجمل الكتاب كما ثبت
فرضية الفعلة الاخيرة بخبر الواحد المبين للامر بالصلاة وقوله ان الصفا والمروة من
شعائر الله ايضا يدل على الفرضية عند انه قيل لا جناح رد لما زعموا ان الجناح فقد
روي انه كان على الصفا اساف وعلى المروة نائلة وهما صنمان يروى انهما كانا رجلا
وامراة زنيا في الكعبة فمسخا حجرين فوضعا عليهما اعتبارا فلما طالت المدة على اهل الجاهلية
اذا سعوا كانوا يمسحونهما فلما جاء الاسلام كره المسلمون الطواف بينهما لاجل فعل الجاهلية و
رداوانه جناحا فدفع عنهم الجناح فدل لا جناح هنا مشتمل في ليس عليكم جناح لا تقصروا وذلك
لا ينافي ان يكون الرخصة اسقاطية فهذا الاباحة لا يكون الطواف بينهما فرضا قوله
من معنى ما روي كتب استحبابا كما في كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت لانه فانما نزلت
في الوصية حق من ليس باهل لاستحقاق الارث بالكفر لانهم كانوا حديث عهد بالاسلام
فبلم الرجل ولا يسلم ابوه وقد ابتدوا الاسلام قطع لارث فشرع الوصية بينهم لقضاء حق القرابة
من حيث الندب وعلى هذا لم يكن الاية منسوخة ومعنا بحث اذا الحمل على الاستحباب
ينافي ما ذهب اليه علماؤنا من الوجوب فلعل مراده ذلك قوله كتب لا يقتضي الفرضية لاحتمال الدليل
يحمل الاستحباب ايضا ومع الاحتمال لا يتم الاستدلال لان هذا ابان الاحتمال لدفع الاستدلال
وليس يحمل على الاستحباب حتى يناقض المذهب ثم يؤيده بقوله عليكم ينافي الحمل على الاستحباب
لان كلمة على للايجاب فتعين حمله على اللزوم سلمنا انه يحتمل الاستحباب فالاحتمال
لا ينافي ثبوت الموجب فكل خاص يحتمل المجاز وكل عام يحتمل الخصوص مع ذلك
يثبت بهما الفرضية وقوله يوجب قوله كتب من الفرضية وان كان يحتمل الاستحباب وقوله
الموجب لا ينافيه صارفة لا يجوز وقوله لا جناح ان كان يدل على عدم اللزوم فقوله
من شعائر الله يدل على اللزوم فتعارضت القرينتان فلا يتعين الحمل على الاستحباب ومجرد
الاحتمال لا يقدح في ثبوت الفرضية ثم حمل قوله كتب عليكم اذا حضر على الاستحباب
غير مسلم فقد ذكر الامام فخر الاسلام ان الاية منسوخة بقوله صلى الله عليه وسلم ان الله اعطى كل ذي حق حقه فلا وصية لوارث قوله
ولا يشرع بين الصلوتين تحصيلا لمقصود الوقوف يعني ان تقديم العصر
على وقته ليتوسل الى المقصود وهو الوقوف فلا يشتغل بالنافلة بينهما لتحصيل هذا
المقصود اولى كذا في الكافي وفيه بحث لما سيأتيك لان تقديم العصر لاجل ان الجماعة لا توجد

اذا لا منافاة اذا العصر في وقته وبين الوقوف اذا المصلي واقف يخفى التعليل بقوله
ليتوسل الى المقصود وهو الوقوف لا ينفهم على تخريج ابي حنيفة رحمه الله فالاولى
ان يقال قوله تعجيلا المقصود الوقوف معناه ليحصل ما هو مقصود او معروض وهو اشتغال بالدعاء
والتبتل عن فراغ القلب فالاضافة ليست بيانية وعلى ما ذكر الشيخ الاضافة بيانية فكانت
وجه الدليل على تخريج ابي يوسف ومحمد رحمهما الله فانهما قالا ان التقديم لتعجيل الوقوف
قوله والتقديم لصيانة الجماعة وفيه نكتة لما عرف ان ترك الواجب لاقامة
السنة غير جائز والمحافظة على الوقت فرض فلا يصح تركه لاقامة الجماعة التي هي سنة
فلا ينفهم تعليل التقديم الذي فيه ترك الفرض برعاية الجماعة وجوابه ان تقديم العصر
ثبت بالآثار المستفيضة وما ذكر فذلك وجه الحكمة لا استخراج العلة المقتضية للتقديم كيف
وبيانك ان التقديم ثبت بخلاف القياس قوله لان المغرب مؤخرة عن وقتها
يعني ان اداء الصلوة بعد خروج وقتها موافق للقياس لان القضاء مشروع في جميع
الصلوات فلا يجب مراعاة مورد النص كذا في الشرح وقيل يقال القضاء خارج الوقت
ان كان موافقا للقياس فوجوب التاخير عن الوقت وكونه اداء بعد خروجه فليس بقياس
فينبغي ان يراعى فيه جميع ما ورد به النص قوله لان العصر مقدم على وقته وقيل يقال
التقديم على الوقت ان كان غير معقول فتاخير وقت الصلوة في بعض الايام على خلاف
ما حد في غيره معقول وقيل حد وقت العصر بعد وقت زوال الشمس الى غروبها
ووقت المغرب من غروب الشمس الى طلوع الفجر على ما بيناه بتحقيقه قوله
ولنا ما روي ان النبي عليه السلام قال لاسامة رضي الله عنه في طريق المزدلفة
الصلوة امامك فان قلت هذا الحديث من الآحاد والدليل القطعي اوجب حرمة تاخير
الوقتية عن وقتها فكيف يجوز التاخير بخبر الواحد اجيب بان القطعي وهو قوله تعالى كانت
على المؤمنين كتابا موقوتا ان كان يدل على كل ظاهر فهو نص مجمل في تعيين وقت
كل صلوة وخبر الواحد يصلح مبينا لكن قوله عليه السلام وقت صلوة المغرب اذا غاب الشمس
ما لم يسقط الشفق ان كان يدل على ان وقت المغرب من غروب الشمس الى غروب
الشفق فحديث معاذ يدل على بقائه بعد غيبوبة الشفق ايضا فقيدنا المطلق به فيثبت
وقت به في المزدلفة الى غروب الشفق في غير المزدلفة وبالثاني ان وقته غير
الصلوة عن الوقت حرام الا انا عرفنا بهذا الخبر المبين لمجمل الكتاب انه عذر من
بغروب الشفق في المزدلفة فيصح التاخير عنه من غير معارضة الكتاب فان قلت
قوله عليه السلام الصلوة امامك يحتمل وقتها امامك فيوجب ان لا يكون وقت الصلوة
في الطريق لمن المبتدا معرفا بلام الجنس واند يوجب الحصر اجيب بانه
يحتمل ان يكون معناه مكان الصلوة امامك او اداؤها امامك والتاويل الاول ان
يوجب انتساخ ما عهد وقتا للمغرب بحديث جبرئيل فكل من التاويلين لا اخبرني لا يوجب
ذلك وقت المغرب قد عرف دخوله بمجرد غروب الشمس بامامة جبرئيل عليه السلام
الا يترك ذلك بالمحتمل بحديث اسامة محكم في انتفاء ان وقت العشاء وقت للمغرب
ووجوب تاخيره الى وقت العشاء لانه ثابت بجميع التاويلات محتمل في نسخ ما عهد وقتا له
فاخذنا بالمحكم وقلنا حديث جبرئيل بغير المزدلفة بيوم عرفة وطرحنا المحتمل بمقابلة
المحكم ومن حديث جبرئيل فظهر ان من جعله من الآحاد فهو فيه في غاية السداد لا كما
زعم انه غير صحيح قوله وان في التغليس ثم حاجة الوقوف فيجوز كتقديم العصر
يعني ان الاسفار بالفجر وان كان مستحبا لكن التغليس هنا افضل لحاجة الوقوف
بعده نفي الاسفار بعض التاخير في الوقوف فاذا جاز تعجيل العصر على وقته
للحاجة الى الوقوف فلان يجوز بالفجر اولى ثم هنا نص بان تعجيل العصر للحاجة
الى الوقوف وقد مر في وجه ابي حنيفة رحمه الله ان تعجيله لقيام الجماعة لا للوقوف لعدم
المنافاة بين الصلوة والوقوف فالمصلي واقف فكان هذا مبني على تخريج صاحبيه
قوله حتى روي في حديث ابن عباس رضي الله عنه فاستجيب له دعاؤه
وانه حتى الدماء والمظالم فان قلت فما معنى ما ذهب اليه اهل السنة ان العاصي
اذا مات بغير توبة فهو في مشية الله تعالى ان شاء عفا عنه وان شاء عذبه بقدر ذنبه
قلت معناه والله اعلم انه لا قطع بالعفو ولا اخذ وانتفاء القطع لا ينافي
الظن بالعفو والحديث لكونه من الآحاد يورث الظن فلا منافاة بين الحديث والمذهب
وهذا من الجواب عما جاء في الحديث من حسب على تقليل فان قوله فسوف يحاسب
حسابا يسيرا الى ذلكم العرض والعفو ومن نوقش في الحساب عذب فيدل الظاهر
على ان العفو حتم ان الله تعالى وعد بالحساب اليسير للكل قوله واما من اوتي
كتابه بيمينه فسوف يحاسب حسابا يسيرا الا انه لما كان من الآحاد التي لا يوجب القطع
لا بنافي النزول بالمشية بمعنى عدم القطع يبقى من العفو ولا اخذ لقيام الدليل القطعي
على التعليق بالمشية كقوله تعالى ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء وجاء في الحديث ان النبي

ووقت الصلوة امامك ويحتمل ان يكون معناه

او معناه انه التغليس حصل بالمقصود من الاشتغال بالدعاء والتهجد عن فراغ القلب

صلى الله عليه وسلم قال من اصاب من ذلك شيئا ثم ستره الله تعالى فهو الى الله تعالى
ان شاء عفا عنه وان شاء عاقبه او نقول الحديث محمول على ما بعد التوبة وحاصله
ان الله تعالى وعد بقبول التوبة عن جميع امة نبينا صلى الله عليه وسلم والعفو عنهم
بعدها ولم يجعل التوبة في المشية والوجه هو الاول والثاني بوجه سياقة الحديث
فتامل تدبر وجه آخر ان ما جاء من المذهب نص ثابت في ما جاء في الاحاديث من
وجوب العفو فهو علم وقد يفيد بخلاف ما يعلم به ان عليه حديث معاذ رضي
الله عنه قال كنت رديف رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال هل تدري يا معاذ ما حق
الله على العباد وما حق العباد على الله قال الله ورسوله اعلم فقال عم حق
الله على العباد ان يعبدوه ولا يشركوا به شيئا وحق العباد على الله ان لا يعذب من لا
يشرك به شيئا فقال معاذ افلا ابشر به الناس قال لا فيتكلوا **وفيه نظر** وان الجائز
انما هو ترك الفوري بما علم بالدليل لئلا يتكل العامة اما الفوري بخلاف ما علمنا بالدليل
باطل وعلى ما ذكرت من مذهب اهل السنة مع ثبوت العفو في حق الكل بالدليل
قطعي بخلاف الثابت بالدليل وانه لا يجوز بل الجائز من الكتمان نفي التعميم ذلك
قوله ومثله ثبت الركنية غير مسلم عندنا انه ليس بقطعي الدلالة وان كان قطعي
الثبوت ولابد لثبوت الركنية من كون الدليل قطعي الثبوت والدلالة جميعا
قوله ولو كان ركنا لما تعلق ذلك وقد يقال الركنية قد يسقط بالعذر كركنية
الاقرار للايمان يسقط بعذر الاكراه وكذا ركنية النظم للقرآن يسقط بالعذر التقديري
عند ابي حنيفة رحمه الله **قوله** وسر ليس بركن فما يثبت باقتضائه وسر الوقوف اولا ان لا يكون
ركنا **فان قلت** نحن لا نقول بركنية الوقوف باقتضاء الذكر بل ثبت بالذكر عند المشعر الحرام
فيه اجيب بان النص لم يكرر ما قررنا فيكون ظنيا والركنية لا يثبت الا بالقطعي **قوله**
وهذا ايضا اماره الوجوب **فان قلت** وجب ان يفترض لان اتمام الحج مفترض وانه
معلق عليه اجيب بان اتمام الحج ماهيته فرض وبما صانه واجب كما في الحاشية
وفيه بحث وانهم تمسكوا بقوله عليه السلام اذا **قلت** هذا او فعلت هذا فقد تمت
صلاتك على فرضية القعدة الاخيرة فلو كان التمام محتملا للتمام بالاوصاف لم يتم التمسك به
على فرضية القعدة ايضا وكذا تمسكوا بقوله عليه السلام من وقف بعرفة فقد تم حجه على
فرضية الوقوف بعرفة والا لم يتم التمسك به اذا لم يحتمل الحمل على التمام وصفا وجوابه ان
التمام عند الاطلاق وخلو المقام عن القرائن ينصرف الى التمام ماهية فلا تعارض هنا لا يعارض

هنا خبران قوله عليه السلام من وقف بعرفة فقد تم حجه وقوله عليه السلام من
وقف معنا هذا الموقف اي المزدلفة فقد تم حجه فيحمل الاول على التمام ماهية والثاني
على التمام وصفا توفيقا بينهما اذ لا يمكن العمل بان الوقوف بعرفة ركن اجماعا **قوله**
ولا فضل ان يكون من بطن الوادي لما روينا بالبناء على صيغة المجهول اي لما روي
لنا من فعل الرسول عم فقد روي عن سالم بن عبد الله انه لما اراد الرمي وقف في
بطن الوادي وجعل يقول عند كل حصاة بسم الله والله اكبر اللهم اجعله حجا مبرورا وذنبا
مغفورا وسعيا مشكورا وهذا يدل على الافضلية المذكورة **قوله** ووقته ايام النحر
لان الله تعالى عطف الطواف على الذبح قال فكلوا منها ثم قال وليطوفوا فالمعطوف في
حكم المعطوف عليه فكان وقتهما واحدا وبيانه ان الله تعالى امر بالذبح مقيدا بايام النحر حيث قال تعالى
ويذكروا اسم الله في ايام معلومات على ما رزقهم من بهيمة الانعام اي يذكروا اسم الله في ايام
النحر على ذبح البهيمة ثم عطف عليه الطواف حيث قال فكلوا منها واطعموا البائس الفقير
ثم ليقضوا تفثهم وليوفوا نذورهم وليطوفوا بالبيت العتيق فكان الامر بالطواف مقيدا
بايام النحر لان المعطوف في حكم المعطوف عليه فكان التقييد في المعطوف عليه تقييدا في المعطوف وهنا بحث وان الايام المعلومة في ايام عشر ذي الحجة
عند ابي حنيفة رض واخرها يوم النحر وهو قول ابن عباس واكثر المفسرين رضي الله
عنهم فلا يستقيم الاحتجاج به لوقت الطواف عند ابي حنيفة رضي الله عنه وايضا المعطوف انما يقيد
بما تقيد به المعطوف عليه اذا انعلم التقييد اما اذا تاخر عنه فلا وهنا التقييد بالايام المعلومات
متاخر عن المعطوف عليه فلا يلزم تقييد المعطوف به لا يقال الابقاء بالنذر غير مقيد بالايام
النحر مع انه ايضا معطوف على الذبح المعطوف عليه لان المراد النذر بالذبح دون
غيره ويمكن ان يجاب **عن الاول** بان الذبح المعطوف عليه مستفاد بقوله تعالى على
ما رزقهم لا بنفس قوله ويذكروا فيكون المعطوف متاخرا عن المقيد معنى كانه قيل في
ايام معلومات اذبحوا وليطوفوا فيتقيد بها الذبح والطواف جميعا **وعن الاول** ان
الايام المعلومات لما كان مفسرا بعشر ذي الحجة كان اول يوم النحر وقتا للطواف
بالضرورة ثم الثاني والثالث مثله فيكون وقتا له ايضا بدلالة **قوله** والطواف
مرتب على الوقوف فلا يدخل وقته بعد انتهاء وقته **ابحث** لان الترتيب
على الفعل مع ان وقتهما واحد فنعلم ان الترتيب لا يستدعي اختلاف الوقت ولان
ينال معناها وقت الطواف مرتب على وقت الوقوف فيدخل وقت الطواف

صلى الله عليه وسلم قال من اصاب من ذلك شيئا ثم ستره الله تعالى فهو الى الله ان شاء عفا عنه وان شاء عاقبه او نقول الحديث محمول على ما بعد التوبة وحاصله
ان الله تعالى وعد بقبول التوبة عن جميع امة نبينا صلى الله عليه وسلم والعفو عن
بعضها ولم يجعل التوبة في المشيئة والوجه هو الاول والثاني بردّه سياقة الحديث
تامل تدر وجه آخر ان ما جاء من المذهب نص قطعي وما جاء في الاحاديث من
وجوب العفو فهو علم وقد يفيد بخلاف ما يعلم به لان عليه حديث معاذ رضي
الله عنه قال انه كان رديف رسول الله صلى الله عليه وسلم قال يا معاذ اتدري ما حق
الله على العباد وما حق العباد على الله قال الله ورسوله اعلم فقال عليه السلام حق
الله على العباد ان يعبدوه ولا يشركوا به شيئا وحق العباد على الله ان لا يعذبهم اذا لم
يشركوا به شيئا فقال معاذ افلا ابشر به الناس قال لا فيتكلوا او فيه نظر لان الجائز
انما هو ترك الفرض بما علم بالدليل لئلا يتكل العامة اما الفرض بخلاف ما علم بالدليل
فباطل وعلى ما ذكرت من مذهب اهل السنة مع ثبوت العفو في حق الكل بالدليل
قطعي بخلاف الثابت بالدليل وانه لا يجوز بل الجائز هو السكوت عن الفرض به ذلك
قوله ومثله ثبت الركنية غير مسلم عندنا لانه ليس بقطعي الدلالة وان كان قطعي
الثبوت ولا بد لثبوت الركنية من كون الدليل قطعي الثبوت والدلالة جميعا
قوله ولو كان ركنا لما فعل ذلك وقد يقال الركنية قد يسقط بالعذر كركنية
الاقرار للايمان يسقط بعذر الاكراه وكذا ركنية النظم للقران يسقط بالعذر التقديري
عند ابي حنيفة رح **قوله** وهو ليس بركن فانه ثبت باقتضائه وهو الوقوف ايضا ان لا يكون
ركنا **فان قلت** نحن لا نقول بركنية الوقوف باقتضاء الذكر بل نقول بالذكر على المشعر الحرام
فقد اجيب بان النص يحتمل ما قلنا فيكون ظنيا والركنية لا تثبت الا بالقطعي **قوله**
وهو ايضا امارة الوجوب **فان قلت** وجب ان يفترض لان اتمام الحج مفترض وانه
معلق عليه اجيب بان اتمام الحج ماهية فرض وباقي واجب كذا في الحاشية
وفيه بحث لانهم تمسكوا بقوله عليه السلام اذا **قلت** هذا او فعلت هذا فقد تمت
صلوتك على فرضية القعدة الاخيرة فلو كان التمام محتملا للتمام بالاوصاف لم يتم التمسك به
على فرضية القعدة ايضا وكذا تمسكوا بقوله عليه السلام من وقف بعرفة فقد تم حجه على
فرضية الوقوف بعرفة والا لم يتم التمسك به اذا لم يحتمل الحمل على التمام وصفا وجوابه ان
التمام عند الاطلاق وحمل التمام على الغاية ينصرف الى التمام ماهية وقد تقدم هنا لا يعارض

ههنا خبران قوله عليه السلام من وقف بعرفة فقد تم حجه وقوله عليه السلام من
وقف معنا هذا الموقف اي المزدلفة فقد تم حجه فيحمل الاول على التمام ماهية والثاني
على التمام وصفا توفيقا بينهما ولا يمكن العكس لان الوقوف بعرفة ركن اجماعا **قوله**
والافضل ان يكون من بطن الوادي لما روينا بالبنا على صيغة المجهول اي لما روي
لنا من فعل الرسول عليه السلام فقد روي عن سالم بن عبد الله انه لما اراد الرمي وقف في
بطن الوادي وجعل يقول عند كل حصاة بسم الله والله اكبر اللهم اجعله حجا مبرورا وذنبا
مغفورا وسعيا مشكورا وهذا يدل على الافضلية المذكورة **قوله** وقيل ايام النحر
لان الله تعالى عطف الطواف على الذبح قال فكلوا منها ثم قال وليطوفوا فالمعطوف في
حكم المعطوف عليه فكان وقتهما واحدا وبيانه ان الله تعالى امر بالذبح مقيدا بايام النحر حيث قال تعالى
ويذكروا اسم الله في ايام معلومات على ما رزقهم من بهيمة الانعام اي يذكروا اسم الله في ايام
النحر على ذبح البهيمة ثم عطف عليه الطواف حيث قال فكلوا منها واطعموا البائس الفقير
ثم ليقضوا تفثهم وليوفوا نذورهم وليطوفوا بالبيت العتيق فكان الامر بالطواف مقيدا
بايام النحر لان المعطوف في حكم المعطوف عليه فكان التقييد في المعطوف عليه
تقييدا في المعطوف وههنا بحث لان الايام المعلومة في ايام عشر ذي الحجة
عند ابي حنيفة رض وآخرها يوم النحر وهو قول ابن عباس واكثر المفسرين رضي الله
عنهم فلا يستقيم الاحتجاج به لو قيل الطواف عند ابي حنيفة رضي الله عنه وايضا المعطوف انما يقيد
بما تقيد به المعطوف عليه اذا انفهم التقييد اما اذا تأخر عنه فلا وههنا التقييد بالايام المعلومات
متأخر عن المعطوف عليه فلا يلزم تقييد المعطوف به الا يرى انه لا يتقيد النذر بايام
النحر مع انه ايضا معطوف على الذبح المعطوف عليه الا ان يراد النذر بالذبح دون
غيره ويمكن ان يجاب **عن الاول** بان الذبح المعطوف عليه مستفاد بقوله تعالى على
ما رزقهم لا بنفس قوله ويذكروا فيكون المعطوف متأخرا عن المقيد معنى كانه قيل في
ايام معلومات اذبحوا وليطوفوا فيتقيد بها الذبح والطواف جميعا **وعن الاول** ان
الايام المعلومات لما كان مفسرا بعشر ذي الحجة كان اول يوم النحر وقتا للطواف
بالضرورة ثم الثاني والثالث مثله فيكون وقتا له ايضا **قوله** والطواف
مرتب على الوقوف فما لم يدخل وقته لم يدخل وقته ايضا **ابحث** لان الترتيب
على الفعل مع ان وقتهما واحد فعلم ان الترتيب لا يقتضي اختلاف الوقت الا ان
يقال معناها وقت الطواف مرتب على وقت الوقوف فيدخل وقت الطواف

بعد انعقاد ذلك الوقوف قوله فان كان سعى بين الصفا والمروة عقيب طواف
القدوم لم يرمل في هذا الطواف ولا يسعى وفي الذخيرة اذا قدم يوم النحر مكة فطاف
طواف القدوم وسعى بين الصفا والمروة وبقي على احرامه الى ان حلق فطاف
يوم النحر طواف الزيارة فالسعي الذي وجد في طواف القدوم يقع عن طواف
الزيارة ولو انه قدم مكة بعد يوم النحر فطاف للقدوم وسعى بين الصفا والمروة وبقي
على احرامه الى ان حلق وطاف يوم النحر عليه ان يسعى بين الصفا والمروة فالسعي الذي
وجد في طواف القدوم لا يقع عن سعي طواف الزيارة هذا كلامه ~~والمراد بيوم النحر~~
~~الماضي من ذي الحجة~~ فهذا يدل على انه انما يكتفي بسعي طواف القدوم عن السعي في
طواف الزيارة اذا كان طواف القدوم في اشهر الحج في تلك السنة اما في سنة اخرى
اما اذا لم يكن فلا نعلم ان المسئلة ليست بمطلقة وان في التعليل بقوله لان السعي لم يشرع
الا مرة شيء فتأمل قوله ويكره تأخيره عن هذه الايام لما بينا انه موقت بها فان قلت
لما كان موقتا بهذه الايام حرم تاخيره عنها كسائر العبادات الموقتة اجيب بانه اراد بالكراهة
الحرمة سماها كراهة لثبوتها بنوع استدلال والدليل عليه لزوم الدم بالتاخير ولو لم يكن
التاخير حراما لما وجب قوله ولهذا لليلة النحر وقت الوقوف والرمي يترتب عليه
فيكون وقته بعد طلوعه وفيه بحث ونقل بنايه قوله وان العبادة قد انتهت وقيل
بفال الدعاء خلق الملة مستحب نعلم ان انتهاء العبادة لا ينافي استجابة الدعاء قوله
فاذا اخر الى الليل رماه ولا شيء عليه لحديث الرعاء لان اليوم لما كان وقتا للرمي فالليل
يتبعه كليلة النحر يجعل تبعا ليوم عرفة في حكم الوقوف كذا في الكافي وفيه بحث لانه يناقض
الاصل المذكور في باب الاعتكاف ان كل ليلة تتبع اليوم الذي بعدها حتى لو دخل في
اعتكافه فابتداؤه من الليل قوله فيرمي ماشيا ليكون اقرب الى التضرع وفيه بحث
لما روي ان الافضل في الوقوف بعرفة ان يقف على راحلته اقتداء برسول الله عليه السلام
فانه عليه السلام وقف على ناقته وان فيه فراغ القلب من حال الراحلة فليكن الرمي راكبا
افضل لانه عليه السلام رمى الجمار راكبا ولما فيه من فراغ القلب وما ذكر من كونه قريبا الى
التضرع مشترك بينهما فلا بد من بيان الفرق قوله وكان نزوله قصدا وهو الاصح احتراز
عن قول ابن عباس رض فانه كان يقول ليس النزول سنة ولكنه موضع نزل
فيه رسول الله عليه السلام اتفاقا وقالت عائشة رضي الله عنها نزول الابطح ليس بسنة
انما نزل به رسول الله عليه السلام لانه كان اسمح لخروجه اذا خرج وهذا هو الثاني

قوله ثم يحج عليه لما روينا وهو انه عليه السلام وقف بعد الزوال لكن لما كان
دهان بقول وقوله عليه السلام بعد الزوال وقتنا وقد قال النبي عليه السلام الحج عرفة
فمن وقف بعرفة ساعة من ليل او نهار فقد تم حجه والنهار اسم لما بين طلوع الشمس
الى غروبها والله اعلم

باب القران

المحرمون انواع مفرد بالحج وهو ان يحرم
به من الميقات او قبلها ومفرد بالعمرة وهو ان يحرم بها من الميقات او قبلها وقارن وهو
ان يجمع بينهما بالاحرام من الميقات او قبله في اشهر الحج ومتمتع وهو ان يحرم بالعمرة في اشهر الحج
او قبلها ثم يحج من عامه ذلك قبل ان يلم باهله الماما صحيحا والقران افضل ثم التمتع ثم الافراد
قوله ولنا قوله عليه السلام يا آل محمد اهلوا بحجة وعمرة معا وما روت عائشة رضي الله عنها
انه عليه السلام افرد بالحج فمعارض بما روي عن علي وابن مسعود وعمران بن حصين رضي الله عنهم
انه عليه السلام قرن بين الحج والعمرة فطاف لهما طوافين وسعى سعيين وعن انس عليه السلام
قال لبيك بحجة وعمرة معا فلما وقع الاختلاف في نقله وجب الرجوع الى قوله وهو ما
روينا من قوله عليه السلام يا آل محمد اهلوا بحجة وعمرة معا وادنى الامر الاستحباب قوله
وان المراد من قوله تعالى واتموا الحج والعمرة لله ان يحرم بهما من دويرة اهله فكل لظهور
ان من احرم بالعمرة من داره واتى بافعاله ثم احرم بالحج من داره واتى بافعاله صدق عليه
انه احرم بهما من دويرة اهله كما يصدق ذلك على من اتى بافعالهما باحرام واحد من دويرة
اهله وذلك ان الواو او التثنية لا يفيد المقارنة بين الشيئين واتباع الفعل في زمان
يفيد قوله اتموا الحج والعمرة والتفسير المذكور انه ياتي بافعالهما باحرام واحد من دويرة اهله
حتى يكون القران مذكورا في القرآن بل المراد ان يحرم بهما من دويرة اهله سواء افرد
كلا باحرام او جمعهما باحرام واحد لان حذف الواو لا يتعرض للمقارنة والترتيب بل هو
لمطلق الجمع فيفيد قوله اتموا الحج والعمرة الامر باتمام الحج والعمرة اعم من ان يتمهما باحرام او باحرامين
وبالجملة ان المعطوف والمعطوف عليه بحرف الواو قد يتصل كل منهما بالحكم وهو الكثير
الغالب وقد يتصل المجموع من حيث المجموع في السكنجبين خل وعسل وماء اي هذا المجموع
واما ما نحن فيه فلا يفيد الآية اشتراط الجمع بين العمرة والحج في احرام واحد لان احتمال الاول
ظاهر حيث يكون المعنى اتموا كل واحد من الحج والعمرة بالاحرام من دويرة اهله وكذا
الثاني حيث يكون المعنى اتموا المجموع من الحج والعمرة واتمام المجموع كما يتحقق بالجمع بينهما في الاحرام
من دويرة اهله يتحقق بافراد كل واحد منهما بالاحرام من دويرة اهله ايضا لان اتباع
الفعل على المجموع لا يفتقر الى ان يوقعهما عليهما معا فكذا اتمنا من اتم الحج بالاحرام من داره

وانه العمرة بالاحرام من داره ايضا يوهم كونه للامر بالحج والعمرة بالتفسير المذكور لاجل بيان ان
الامر به مطلقة وهي باطلاقها تتناول اداء افعال العمرة والحج باحرام واحد ايضا فيكون القران
مذكورا في النص بحكم الاطلاق لانا نقول ذكر المطلق ليس بذكر لشيء من انواعه وافراده
لانه لا تعرض له فيه وانما ذكر بدون التعرض له المطلق صادق على كل من افراده
وانواعه والصدق ليس من باب الذكر الا يرى انه لا يصح استثناء شيء من الافراد والانواع
من المطلق حيث لا يجوز ان يقال اضرب رجلا الا زيدا او الا رجلا كوفيا **قوله** وان اخر
ذكرها في الدعاء والتلبية لا باس به لما روي انس رضي الله عنه ان النبي عليه السلام قال
لبيك بحجة وعمرة معا فقدم ذكر الحج **قوله** ويتحلل بالحلق عندنا وعند الشافعي رحمه الله بالذبح
لا بالحلق لقوله عليه السلام فلا احل حتى انحر **قلنا** تاويله حتى انحر ثم احلق بدليله وهذا لان
التحلل من العبادات يكون بما لا يحل في اثنائها كالكلام في الصلوة وذا بالحلق دون الذبح
كذا في الكافي **وفيه بحث** لان كلمة حتى للغاية فيجب ان يكون ما بعدها غاية فلو اول بما ذكر
فلا يخلو اما ان يكون الغاية هو النحر او الحلق او المجموع منهما او كل واحد بانفراده لا سبيل
الى الاول حيث يجب ان ينتهي الاحرام بالنحر ثم يصير ورود حلالا لا قبل الحلق ضرورة تحقق
النحر الذي هو غاية قبله ولا الى الثاني حيث لم يستقم ح ادخال حتى التي هي للغاية على
النحر لعدم انتهاء الاحرام به بل يجب ادخالها على الحلق لوجوب ادخالها على الغاية
وقد ادخلت على النحر ولا الى الثالث لان النحر والحلق فعلان يترتب احدهما
على الاخر حيث يتحقق النحر ثم يتحقق الحلق فلو جعل المجموع منهما غاية لا يثبت الحل ما لم يوجد الحلق فيبقى
محرما بعد النحر قبل الحلق بالضرورة اذ الغاية وهي المجموع لم يوجد بعد فيكون النحر من
جملة المغيا فاستحال ان يكون غاية فيلزم ان يكون الغاية هو الاخير من الفعلين الحلق لا المجموع
منهما ولا الى الرابع لاستحالة ان يكون الشيء مغيا بغايتين لانه اذا انتهى باحدهما استحال
ان ينتهي بالاخرى بعده وليس هذا مثل قوله تعالى حتى تنكح زوجا غيره حيث زيد عليه الدخول
بالخبر المشهور وجعل في تقديره حتى تنكح زوجا ويدخل بها لان النكاح من التصرفات
الشرعية التي لها حكم الى امد فيمكن ان يجعل النكاح غاية لكن بشرط ان ينضم معه الوطي
فيكون غاية على باعتبار البقاء اذا انضم اليه الوطي بخلاف النحر فانه فعل يتلاشى كما يوجد
ولا يبقى لا حقيقة ولا اعتبارا حتى يمكن ان يجعل غاية على اعتبار حالة البقاء اذا انضم
معه الحلق فتاويل الحديث بما ذكر ابطال لمقتضاه لا صرف الى محتمل لا ابطال ان النحر
من حيث انه قطع العروق لم يكن بلائه كما وجد فهو من حيث انه قربة يوجب الثواب

بتحلل

في حكم الجماع حتى يفطر الصائم بالرباء والاستنشاق دون الحاد بالله فجاز ان يجعل
غاية في حالة البقاء عند انضمام الحلق معه كالنكاح عند انضمام الوطي معه لانا نقول هذا
انما يتصور اذا اصله النحر محللا كالاحرام كالنكاح للمحرمة الغليظة لكن يشترط معه ان يكمل
به تحليلا والنحر من حيث انه لا ينافي الاحرام ويجتمع معه لا يصلح محللا حتى يجعل اصلا
ويجعل ما هو المؤثر فيه بمقابله يجب العكس **قوله** ولانه لا تداخل في العبادات
ولا يقال سجدات التلاوة يتداخل بعضها في بعض وهي عبادة لان التداخل فيها
في الاسباب دون العبادات فلا يرد نقضا على ان التداخل فيها ثبت بالاجماع ودفعا للحرج
فلا يقاس عليها غيرها **قوله** ودخل وقت العمرة في وقت الحج اي تدخل بعض ما هو وقت
العمرة في وقت الحج والا فوقت العمرة جميع السنة ووقت الحج اشهر الحج لا غير ودخول الاكثر
في الاقل مستحيل **قوله** وتركه لا يوجب الدم تنقل بما ادى هذا لان الشيء جاز ان يكون
مستحبا او مباحا ويكون صفته واجبة الا يرى ان البيع مباح والمحافظة على المساواة في الاموال
الربوية واجبة وكذا النكاح سنة ومحافظة احد الاعداد الاربعة واجبة وله غير نظير
فجاز ان يكون طواف التحية سنة ويكون المحافظة على محله واجبة **قوله** ومعناه رجعتم
عن الحج اي فرغتم اذ الفراغ سبب الرجوع الى اهله وقد يناقش فيه بامتناع ذكر المسبب
وارادة السبب ويجاب بانه جائز عند الشافعي رحمه الله حتى جوز استعارة الفاظ الطلاق
للعتاق مع ان زوال ملك الرقبة سبب لزوال ملك المتعة فالكلام الزامي ويان
ذلك جائز عند اختصاص المسبب بذلك السبب والرجوع عن المفصل لا يكون
الا بالفراغ عن الغرض الذي وقع التفصيل له غالبا وبان المراد بالسبب العلة اذ الفراغ
علة الرجوع **قوله** ولنا النهي المشهور عن الصوم في هذه الايام وهو قوله عليه السلام الا لا
تصوموا في هذه الايام فيتقيد به النص المقتضي لوقت الحج بما وراء هذه الايام ولانا
لا نقيد النهي المشهور بالنص المقتضي لوقت الحج لانه محكم فيجعل ناسخا او مخصصا
قوله او يدخله النقص اي ان لم يتقيد النص بهذا النهي فقد دخله النقص بالنهي
فلا يتادى به ما وجب كاملا كالقضاء صوم رمضان **وفيه بحث** لانه اذا لم يتقيد به النص
وجب ان يجوز الصوم في هذه الاوقات الا يرى ان النص المقتضي لوقت العصر لما لم
يتقيد بالنهي الوارد عن الصلوة في الاوقات المكروهة صح اداء العصر فيها وحاصله انه
اذا لم يتقيد به كان جميع وقت الحج وقتا لادائه كما ان جميع وقت العصر وقت لادائه فيصح
الاداء في الوقت المكروه كما صح اداء العصر فيه اذ لا منع من الاداء في الوقت المكروه انما المنهي

قوله وهذه افعال العمرة اي افعال
ينبغي ان توجد في العمرة وكل بعضها فرض
وهو الاحرام والطواف وبعضها واجب وهو
السعي بين الصفا والمروة وبعضها سنة
وهو الرمل في الثلث الاول من اشواط
الطواف فيما يكون كذا في بعض
السعي في الطواف واجبا

من التضار لانه اذا ادى نفل ادى كما وجب ولا كذلك اذا انقضى بالتصحي عما قاله مالك
رح على تقدير ان لا ينقل النص به مشكل الان بناك الاداء انما يجوز في الوقت المكروه
اذا كان السبب من الوقت اما اذا كان اجزاء آخر فلا الا يرى انه لو تلا اية السجدة
في الوقت الصحيح وسجد في وقت مكروه لا يجوز مع ان السجدة اداء لا قضاء وكذا هنا لان
السبب لوجوب الصوم من القران فيجب كاملا فلا يتادى في الوقت المكروه او تقال
النكتة الثانية بناء على منع كون ايام التشريق من وقت الحج اداء وقت له زيادة اختصاص
بالحج بحيث يثبت بنذاته وايام التشريق ليست كذلك لجواز تاخير الطواف عنها فيكون
الصوم فيه قضاء ولا قضاء يجوز في الوقت المكروه باب التمتع قوله ومعنى التمتع
الترفق باداء النسكين في سفر واحد هنا قيد آخر لا بد منه وهو ان يترك الترفق
باداء النسكين في اشهر الحج في سنة واحدة في سفر واحد فانه لو اتى بالعمرة او اكثرها
قبل اشهر الحج ثم حج من عامه ذلك لا يكون متمتعا وكذا لو اعتمر في اشهر الحج من سنة وحج في سنة
اخرى في سفر واحد لا يكون متمتعا قوله ولانها لما كان لها تحرم بالتلبية كان لها تحلل
بالحلق كالحج وقد يقال افعال العمرة والحج غير معقول فلا يحتمل المقايسة فكان تمسك بالدلالة
فان التحرم للعمرة كالتحرم للحج من كل وجه وثبوت الحكم لا يحل المثلين يثبت في الاخر وقد
ثبت التحلل بالحلق لتحرم الحج فثبت ذلك لتحرم العمرة ايضا قوله وان صاحبها يحل كما احدثم
بالعمرة قيل ان يطوف جاز عندنا خلافا للشافعي رح فان عنده لا يتم الا بحل الاحرام
بالحج قوله الا انه لا يتحلل لقوله عليه السلام من ساق الهدي فلا يحل الا ان يتحلل قوله
لقوله عليه السلام لو استقبلت من امري ما استدبرت لما سقت الهدي كان النبي ع م
تمتع وساق الهدي فلما فرغ من افعال العمرة امر اصحابه ان يحلقوا رؤسهم ويتحللوا وهم
ينتظرون ان النبي ع م هل يتحلل من العمرة ام يفسخ بافعال الحج فقال ع م لو استقبلت
الخ يعني لو علمت في ابتداء شروعي في العمرة ما استدبرت اي ما علمت الآن لما فعلت
ولا تبت من الهدي فان قلت التباس سنة في كل شيء حتى النعل والترجل اجيب
بانه معلول بتوقير اليمين وتزييره هنا في حالة ما فيه الحرج فصار كاخراج الرجل
عن الخف ودخول المسجد وادخاله في البراز العارض يعترض لي في هذا الوقت لما
سقت الهدي ولجعلت ما اتيت به عمرة وتحللت عنها فلعل ما غلا اعتراض
ع م فاحتاج الى التحلل قبل مجيء او انه فقاله ع م وانه يبغي التحلل عند سوق الهدي
وقيل معنى الحديث لو علمت اول امري ما علمت في آخر امري وذلك ان اهل

مكة صنعوهم عن بيت الله وكان النبي ع م معه الهدي فقال لو علمت في الابتداء انهم
يمنعونا ما سقت الهدي ولا رفضت الاحرام كما رفض غيري وعلى هذا المعنى التمسك
بالحديث على ان المتمتع السائق لا يتحلل بعد الفراغ من العمرة غير ظاهر قوله لما فيه
من المسارعة وزيادة المشقة قلت ذكر في الكافي ان تقديم الاحرام قبل اشهر الحج مكروه
وانه لا يامن من مواقعة المحظور اذا طال مكثه في الاحرام وهذا يقتضي ان يكون الافضل
في الاحرام من التاخير دون التعجيل وانه لا يامن من مواقعة المحظور اذا عجل قوله
عن عدة من التابعين اعني ابن عمر وسعيد بن المسيب وسعيد بن جبير وعطاء وطاوس
وابراهيم قوله واشهر الحج شوال وذو القعدة وعشر من ذي الحجة وفائدة توقيت الحج
بهذه الاشهر ان شيئا من افعال الحج لا يصح الا فيها وكذا الاحرام عند الشافعي رح وعندنا
وان انعقد لكنه مكروه كذا في المدارك واعترض بان الطواف من اركان الحج وانه يجوز
في جميع ايام النحر واليوم الثاني بعد العاشر الثاني رواية ليست من وقت الحج وكذا رمي
الجمار من افعال الحج وانه تؤدى بعد عشر ذي الحجة الا ان يقال الحصر في قوله الا فيها اضافي
كانه حصر بالنسبة الى انه لا يجوز تقديم شيء من الافعال عليها ثم الظاهر ان معنى
التوقيت من ان الحج يفوت بترك الاحرام والوقوف فيها او ان اكثر افعاله موقت بها
اما الذكر او على وجه الافضلية والطواف لم يؤقت بها لكن ما فيه موقت بها افضلية واما
رمي الجمار فرمي اول اليوم موقت بها ورمي اليوم الثاني من جنس الاول فكان كعبادة
واحدة حتى لو ترك جاز جميع الايام لزمه دم واحد فكان ما ثبت احاطي الجمار بها كما ثبت
العمل قوله وان الحج يفوت بمضي عشر ذي الحجة هذا دليل على اقتصار وقت الحج
على الشهرين وعشر ذي الحجة بحيث ان ظاهر النص وان كان يقتضي ان يكون كل الاشهر
لكن لا يمكن القول به لان الحج الخ ثم هذا التعليل يشعر بان المراد بعشر ذي الحجة هي
عشر ليال كما ذكر في جوامع ابي يوسف رح ويدل عليه قوله وعشر بتذكير العدد قوله
ومع بناء الوقت لا يتحقق الفوات مشكل لانه جاز ان يكون الفوات باعتبار فوت
افعال الحج على الاوقات واختصاص بعض ببعض وقته قوله ومن شرط غيرنا
فانه الطهارة فان قلت من شرط فانه التحريمة في الصلوة فلا يجوز تقديمها على الوقت
وضحه لكونه شرطا لا يوجب صحة التقديم على الوقت فالتحريمة شرط عندنا ولا
يجوز تقديمها على الوقت ثم الحاقه بالتحريمة احق لان كل واحد منهما محرم وموجب
بخلاف الطهارة اجيب بان القياس في التحريمة ايضا عدم جواز التقديم على الوقت

غير انا لم نجوزه لما يتصل به من القيام الذي هو ركن الصلوة كما شرطنا المتحريمة جميع ما
هو شرط الصلوة لاتصال القيام بخلاف الاحرام فان شيئا من افعال الحج لا يلزم اتصاله
به فجاز تقديمه على الوقت **قوله** كالتقديم على المكان يشكل بان مكان الاحرام
جميع الاماكن حتى يستحب الاحرام من دويرة اهله وان كان لا يجوز التجاوز بغير
احرام من الميقات ثم التقديم على الزمان مكروه عندنا وعلى الميقات مستحب فانى
يتفاسيان **قوله** ولذا السفرة الاولى قائمة ما لم يحل الى وطنه تقريره وانه وان
اتخذ البصرة دارا فشبهة السفرة الاولى قائمة لان ارتفاع السفر بالعود الى منزله
اذ الانسان اذا خرج من اهله فما دام يتردد في البلاد يعد ذلك سفرا واحدا والشبهة
كالحقيقة فحصلت شبهة تحقيق النسكين في سفر واحد فهو متمتع فيجب احتياطا
كذا في بعض الشروح **وفيه نظر** لان الشبهة متى كانت معتبرة في ايجاب الدم جعله
متمتعا فالحقيقة اولى بالاعتبار وهو لا يعتبر فيما اذا الم بعمرة فاسدة فاتمها وقصر ثم
اتخذ البصرة دارا ثم اعتمر في اشهر الحج وحج من عامه حيث لا يكون متمتعا عند ابي حنيفة
رض لانه باق على سفره ما لم يرجع الى وطنه مع انه انشاء سفر حقيقة وقد يرتفق فيه باداء
النسكين فمن حيث الحقيقة يكون متمتعا ومن حيث ان شبهة السفرة الاولى قائمة لا يكون
متمتعا فوجب اعتبار الحقيقة احتياطا لما اعتبرت الشبهة في المسئلة المذكورة فاعتبارها
للاحتياط دون الحقيقة مما لا وجه له والاوجه في تقرير ما في الكتاب ان السفرة الاولى
قائمة عرفا والمعتبر في تحقق التمتع من اتحاد السفر عرفا لا شرعا ومن ليس بمكي
فيكون متمتعا لانه اجتمع لغير المكي نسكان في سفر واحد عرفا اما في المسئلة الثانية
فهو وان ترفق بالنسكين في سفر واحد عرفا وشرعا الا انه صار كالمكي بنية الاقامة
بصرة لانه وان اتم بها فالعود مستحق عليه لقضاء العمرة فصار كانه اتم بمكة ولو كان اقام
بها بعد التحلل من العمرة الفاسدة ثم اعتمر وحج لم يكن متمتعا كذا هذا **فان قلت** فلو
رجع الى اهله والمسئلة بحالها يجب ان لا يكون متمتعا ايضا لان العود مستحق عليه
لقضاء العمرة فكان كالمقيم بمكة **اجيب** بان استحقاق العود على من عليه القضاء من غير
ان ينفي ... دون استحقاقه على من يقيم لغير مكة وهو محرم كالمتمتع السائق للهدي
اذا ... بمكة واتم فانه غير كالمقيم بمكة اذا كانت السفرة الاولى قائمة عرفا باعتبار
ان نفس استحقاق العود عليه قائم ولم يعتبر منها بها اذا انتهت السفرة الاولى
من كل وجه بعد اعتبار ان استحقاقه ليس بتلك القوة لانه قد صار حلالا **قوله**

فان رجع الى اهله ثم اعتمر في اشهر الحج وحج من عامه يكون متمتعا في قولهم جميعا لان هذا انشاء
سفر لانتهاء السفرة الاولى وقد اجتمع نسكان صحيحان فيه **بحث** لان هذه العمرة عمرة
القضاء والقضاء يلتحق بموضعه الا ترى انه اذا نسي القراءة في الشفع الاول فقضاها في الثانية يلتحق
بالاول حتى لو اقتدى به مسافر لا يجوز لانه بالالتحاق صار كانه لم يقرأ فيه فاذا كانت العمرة قضاء كانت
في الحكم كانها وجدت في السفرة الاولى والحج في الثانية فلا يكون متمتعا ولئن **قيل** جعلناه متمتعا
باعتبار صورة اجتماع النسكين **قلنا** يحصل ذلك بالخلافية الثانية لانه اجتمع فيه فكان لغير المكي
باعتبار الصورة لا باعتبار الحقيقة **قوله** ولو اذهن بزيت فعليه دم عند ابي حنيفة **باب الجنايات**
رض وقالا عليه الصدقة وقال الشافعي رح ان استعمل في الشعر فعليه دم لازالة الشعث وان
استعمل في غيره فلا شيء عليه **قلت** فما روي عن ابن عمر رضي الله عنه ان النبي عليه السلام كان يدهن
بالزيت وهو محرم غير المقتت يعني غير المطيب يخالف جميع الاقوال **قوله** وقال الشافعي رح
يجب بحلق القليل وان حلق ثلث شعرات لان الشعرات استفاد الامان بكونها في
الحرم فاستوى فيه قليله وكثيره في وجوب الضمان **وفيه نظر** لما سيأتيك انه اذا حلق راس غيره لا شيء
على الحالق عند الشافعي رح ولو كان وجوب الضمان باعتبار التعرض للعين الآمن لما افترق
بين حلق راسه وحلق راس غيره من المحرمين ثم ان الجواب بان الشعر المحرم يستحق الامان لاجل
الاحرام واحرام الشخص يختص به فلا يستحق شعرة الامان الا حقا فلا يجب على الغير كفارة
بحلقه بخلاف نبات الحرم فان حرمته لا تختص بشخص دون شخص فيعم الكل **قوله** موضع المحاجم
جمع محجمة بالكسر وبعضهم قالوا انها جمع محجمة بالفتح وهو موضع الاحتجام وانه يعدل عن الشداد الى ان
ذكر الموضع يابا اذ لو كان جمع المحجمة بالفتح لقال وان حلق المحاجم فحيث ذكر الموضع علم انه جمع
محجمة بالكسر لا غير **قوله** لانه لا يتوسل الى المقصود الا به وكل ما كان كذلك كان مقصودا
بالغير وان لم يكن مقصودا اصليا **قوله** ينفي المأثم يعني غاية عمل الاكراه في نفي المأثم لان
كل الاكراه يوجب انتفاء المأثم فانه انما يحصل اذا ثبتت الرخصة وربما لا تثبت الرخصة كما
لو اكره على الزنا او على القتل **قوله** وهو ما نال من الراحة والزينة لا يخفى بان حلق الراس
زينة وسيأتيك في الديات ان حلق الراس تفويت للجمال حتى يجب الدية بحلقه الا ان يقال
انه من الزينة اذا لم يزل المنبت ومن الشين اذا ازاله **وان فيه بحث** اذا كان الشيب من شين
الراحة فاوجد وجوب الطعام فيما اذا اخذ المحرم من شارب حلال **قلنا** من ابقاء لا يعدى
عن نوع ارتفاق لانه يتأذى بتفث غيره **قوله** وهو الموجب لان معنى الارتفاق هو
الموجب ولم يوجد **وفيه نظر** لما مر انه يجب الدم بحلق القليل وان حلق ثلث شعرات

عند الثاني من ورا ارتفاق يحلق لك متعارف مثلا وبالجملة لا الموجب عنده ان كان
من ارتفاق وجب ان لا يبني في القليل والكثير عنده لعلمه لا ارتفاق في حلق القليل
وان كان من استحقاق الامان كما مر في الاشارة اليه وجب ان يلزم الجزاء على الحالق
ان يجاب بان النكتة الاولى من المختار عنده والتفصي عما يرد فيه تقدم فيه واما الثانية
فبناء على زعمنا ان المختار عنده من الثانية والاولى الذي رد المذهبنا على زعمنا ان المختار
~~عنده من الثانية والاولى الذي رد المذهبنا على زعمنا~~ **قوله** ولذا ان ازالة ما ينمو من بدن
الانسان اشار هنا الى ان الموجب من استحقاق الامان واشار اولا الى تقدم ولذا لو حلق
بعض الراس ارتفاق يحالق الخ الى ان الموجب من الارتفاق فان صح الاول لزم
ان لا يجب على الحالق الحلال اذا حلق راس محرم شيء لان الارتفاق المحرم لم يوجد
منه ولو صح الثاني وجب ان يبني في القليل والكثير في الكفارة وجوابه ان اعتبار
معنى الارتفاق لا ينافي اعتبار استحقاق الامان لجواز ان يكون كل منهما من ثابتا في لزوم الجزاء
غير انه يجب الجزاء عند اجتماعهما نورا بالداخل باعتبار اتحاد الجناية صورة والتباس على ثبات
الحكم في استواء القليل مع الكثير باطل لان القليل مع الكثير لا يستويان في قدر الضمان حتى
يجب في القليل بقدر القليل وفي الكثير بقدر الكثير وان كانا يستويان في اصل الضمان فكذا
هنا نقول بان القليل مضمون كالكثير غير انه مضمون بالصدقة والكثير بالدم **قوله** الا ان كمال
الجناية في شعره بيانه ان الحلق الايصير جناية باعتبار ازالة الامن ومعنى الجناية في ازالة الامن
يتكامل لا من واستحقاق النحر الامن في حق المحرم نفسه اكمل من استحقاقه في حق غيره اذا الحق
استحقاق الامان من احرامه ونا ثر احرام الشخص في حق نفسه اكثر منه في حق غيره فكان استحقاق
الامن في حقه اقوى من حق غيره وما ينال معنى الجناية في نفسه اكمل لانضمامه مع الارتفاق
الكامل **ثم بحث** لانه لو اعتبر الكمال باجتماع الارتفاق مع ازالة الامن وجب ان لا يلزم الدم
على المحلوق راسه اذا حلق غيره لغير امره **قوله** لان الغالب فيه معنى العبادة لانه
عبادة وجودا اي الاداء والصدقة عبادة وعقوبة وجوبا لانما تجب زجرا عما ارتكب من
الجناية والاداء من المقصود من الوجوب اذ الوجوب نفسه ليس بمقصود فكان الغالب فيه
معنى العبادة لانه باعتبار المقصود ومعنى العقوبة تابع لانه باعتبار الوجوب الذي
هو تابع للوجود غير مقصود **قوله** لانه في اي السجدة **فان قلت** لما كان الغالب فيه معنى العبادة
وجب ان يكون التداخل فيه في الاسباب دون الاحكام فيلزم ان يكتفي فيه بدم واحد
عن الجنايتين وان كان احدهما سابقة على الكفارة والاخرى لاحقة كما في اي السجدة

فانه اذا تلا آية السجدة وسجد لها ثم تلا مرة اخرى في ذلك المجلس يكتفي بتلك السجدة
وهنا لو قلم اظفاره فكفر ثم قلم اظفاره مرة اخرى في ذلك المجلس يلزمه دم اخر **اجيب**
بان معنى العبادة يقتضي ان يكتفي بدم واحد في هذه الصورة ومعنى العقوبة يقتضي
ان يجب دمان فلما دار بين ان يجب دم او دمان اوجبنا الدمين لان الغالب فيه معنى
العبادة وبابها باب الاحتياط **قوله** لان المحرم هو الجماع اي الارتفاق بالمراة فاما
ان المس والقبلة بشهوة حرام يجب به الدم وان لم ينزل مع انه ليس بجماع بدون الانزال
لا صورة ولا معنى حتى لا يفسد به الصوم **قوله** يتعلق به الجماع **قلت** نعم ولكن المس او القبلة
مع الانزال جماع لما فيه من قضاء الشهوة حتى يفسد به الصوم ونساد العبادة يثبت بشبهة الفعل
ان الاحتياط في الحكم بالفساد وبابها باب الاحتياط والجماع ان كلا من الصوم والحج فسادهما يتعلق
بالجماع ثم الصوم يفسد بوجود معنى الجماع وهو قضاء الشهوة احتياطا في العبادة فكذا يجب ان
يفسد الحج ايضا لوجود الجماع ولو معنى فاما التفرقة بين الحج والصوم فمشكل **قوله** لكن لم
يعدم من وقف بعرفة فقد تم حجه والتمام حقيقة غير مراد لما بقي عليه الطواف الزيارة
فعلم ان المراد التمام حكما وذا بفراغ ذمته عن الواجب او الامن من الفساد والاول غير
مراد فتعين الثاني وقيل بتاويل الحديث بمحمل لانه لما تعذر حمله على حقيقة التمام جاز ان يكون
المراد بالتمام القرب اليه حيث لم يبق من فرض الحج بعد الوقوف الا الطواف كما قال ابو
حنيفة التام لعرضه قوله عليه السلام اذا **قلت** هذا او فعلت فقد صليت لا المراد
القرب الى التمام اي قربت الى التمام على انه او الامن من الفوات بمضي الوقت مع العمل
قال ابن عباس رضي الله عنه بعرفة بالتامل ثم قد يحتاج الى الفرق بين الحج والصلوة من حيث لا الصلوة
يفسد بتخلل الناقض قبل الخروج بفعل المصلي مع ورود النص فيه بالتمام والحج لا يفسد
بعد الوقوف مع بقاء فرض الطواف عليه والفرق لان الخروج بفعل المصلي جزء الصلوة من كل وجه
حتى يكتفي فيه بنية اصل الصلوة اما الطواف فجزء الحج من حيث لا الخروج عن عهدته يتوقف عليه
وعبادة برأسه القيام من حيث انه يحتاج الى نية اخرى ولا يكتفي فيه بنية اصل الحج حتى لو
دار خلق عظيم لا حول البيت لا يجزئه فمن حيث انه جزء لا يخرج عن الجملة الا به ومن حيث
انه عبادة بنفسه لا يفسد الحج بطرو المفسد قبله **قوله** لان النقصان بترك الاول يجبر بانجبار
النقصان بسبب الحدث فيلزمه شاة **قلت** جعل سبعة اشواط واجبا دالركن من اكثر السبع و
بحقيقه لا النبي صلى الله عليه وسلم واظب على السبعة والمواظبة من غير ترك دليل الوجوب
فيجب بترك الادنى من فعله عليه السلام قد صار جنسنا المحل الكتاب فان قوله ويطلق فيما يقتضي

المبالغة في الطواف وانها تكون بالتكرار فكان مجملا في العدد فتبين بفعله عم لكن المبالغة
في تعظيم الكعبة يحصل بالتبع الحكمي ايضا فيكتفي به في امتثال الامر بالطواف **قوله** وما دام
بمكة يؤمر بالاعادة فيه اشكال لانه ما دام بمكة لم يفت عنه طواف الصدر فلا معنى للاعادة بل عليه
ان ياتي به اعادة لان المستحب عليه فيما ترك اكثر السبع وياتي بالاقل ولا يشتغل بعمل اخر ان يستانف
ويأتي بالسبع على التمام الى اخره اذ المراد مستحب **قوله** ومن طاف طواف الزيارة على غير وضوء
الى الاصل ان من وجب عليه طواف وأتى به وقد وقع عليه سوار نوى عنه او عن غيره
لان المتحقق يجب اذا وقع وقع بالجهة المتحققة وان اوقعه بجهة اخرى كما لو سجد
في الصلوة بنية التطوع كانت السجدة عن الصلوة وكما لو ترك سجدة من الركعة الاخيرة ولم يعلم
بها حتى اتى بسجدة في السهو يقع احدها عن الصلوتية وان نوى السهو فاذا طاف طواف
الزيارة محدثا صح طوافه لان الطهارة ليست من شرائط الطواف بل من واجباته وترك الواجب
لا يمنع من اعتداد الركن ويوجب النقصان فيستحب اعادته ما دام بمكة وسقط اتاحة الشيء مقام غيره على
ذلك الشيء ولم يوجد العلم هنا فلا يقوم طواف الصدر مقام طواف الزيارة اما اذا طاف
طواف الزيارة جنبا وطاف للصدر في اخر ايام التشريق فانه ينقل طواف الصدر الى طواف
الزيارة لان اعادة طواف الزيارة مستحق فمتى وجد الطواف على اي جهة وجد يقع عن
المستحق اعني طواف الزيارة مع اشتماله على فائدة اسقاط البدنة واذا انتقل صار
تاركا لطواف الصدر فيجب الدم بتركه واخلافي في ذلك ويجب دم اخر بتاخير طواف
الزيارة عند ابي حنيفة رضي الله عنه **فان قلت** ينتقض بالوداع فلو ادخل غريم له حول البيت
حيث لا يجري عن طواف الزيارة بل لا بد من النية مع انه مستحق عليه فيجب ان يقع عنه
وان لم ينو كما لو سجد في الصلوة من غير قصد يقع عن الصلوتية **قلنا** الطواف وان كان
ركنا في الحج كالسجدة في الصلوة فهو عبادة مستقلة ايضا حتى يتنفل به فمن حيث انه عبادة مستقلة
قلنا لا بد من اصل النية ومن حيث انه ركن الحج قلنا لا حاجة الى تعيين الجهة عملا
بالاعتبارين وبهذا اخرج الجواب عما ذكر بالوداع حيث عليه اعادة الظهر يحتاج فيما تم صلي
الى الطواف حيث لا يقع عن الجهة المستحقة عليه وذلك لان الظهر يحتاج الى تعيين الجهة
فلا يقع بدونها وفي الطواف لا يحتاج الى نافلة او تترك التي انما يقع عن الجهة المستحقة
اذا دخل تحت النية كاركان الصلوة فانها صارت منوية بنية الصلوة فيقع عن الجهة المستحقة
على اي جهة وجدت والطواف كذلك اذ نية الحج نية الطواف فيقع عن الوجه المستحق لكن
يحتاج الى اصل النية لما ذكرنا والمسألة الظهر فلا يرجع الى باقية بعده لم يصر منويا فلا يقع عن

الوجه المستحق كالامساك في رمضان من غير نية **قوله** لان الجنس متحد كما في الحلق لان
الجنس متحد ذاتا ومحلا كما في الحلق فيكفيه دم واحد من غير اعتبار اتحاد المجلس بخلاف
قلم الاظفار حيث اعتبر فيه اتحاد المجلس لان الجنس هناك لم يتحد ذاتا فقط لا محلا
محلا فاعتبرنا اتحاد المجلس ليترجح جانب الاتحاد ~~المجلس لا~~ حتى يتحقق التداخل
المبني على الاتحاد **قوله** فعليه دم لترك الطهارة **فان قيل** يترك الطهارة في طواف الزيارة
يجب الدم ايضا فيلزم الاستواء في الموجب مع الافتراق في الموجب **اجيب** بان الطواف في العمرة
ليس في الحج من حيث الركنية اذ الطواف في العمرة فرض **وان** كانت العمرة سنة فيلزم الدم
بترك الطهارة في الطوافين بخلاف طواف الصدر فانه واجب فيكتفي فيه بالصدقة اذا اتى
به محدثا حطا لدرجته عن الفرض اما الطواف في العمرة والطواف في الحج فمتساويان في الفرضية
والركنية **قوله** ومن ترك رمي احدى الجمار الثلث فعليه الصدقة لان الكل في هذا اليوم نسك
واحد ولهذا لا ينافي هذا ما ذكر في الكتاب حيث قال رمي في اليوم الثالث الجمرة الوسطى
والثالثة ولم يرم الاولى فان رمي الاولى ثم الباقيين فحسن رعاية للترتيب المسنون وان
رمي الاولى وحدها جاز وقال الشافعي لا يجوز ما لم يعد الكل لانه شرع مرتبا بفعله
عليه السلام وهو بيان لمجمل الكتاب فاذا ترك الترتيب بطل كما لو اسعى **قبل** الطواف
او طاف **قبل** الوقوف او بدأ بالمروة قبل الصفا ولنا ان رمي كل جمرة قربة تامة بنفسها
لا تتعلق لغيرها وليس البعض تابعا للبعض الا يرى ان رمي جمرة العقبة قربة في اليوم الاول
وان لم يكن قبلها ولا بعدها رمي فلم يجز ان يتعلق الجواز بتقديم البعض على البعض بخلاف
السعي لانه تابع للطواف ووروده فلا يعتبر قبل وجود الاصل والسعي بين الصفا والمروة
قربة واحدة شرعت بدايته بالصفا وختمه بالمروة فلم يجز تغييره فلا ملائمة ووجه التنافي
ظاهر **قوله ١٣** فان حلق القارن قبل ان يذبح الخ اختلف عبارات المشائخ في هذه
المسألة فذكر الامام فخر الاسلام فان حلق قبل ان يذبح عليه دمان دم للقران عليه الاجماع
القران الا ان تاخير النسك عن وقته يوجب الدم عند ابي حنيفة رض وهنا ما حلق
قبل ان يذبح ترك الترتيب بتقديم هذا وتاخير ذلك وهو جناية واحدة وهم اخر للقران
وعندهما لا يجب الدم واحد وهو الاول وذكر محمد في رواية الجامع الصغير فان
حلق قبل الذبح فعليه دمان دم للحلق قبل الذبح ودم للقران وقال ابو يوسف ومحمد
ليس عليه الا دم القران **وقال** القاضي الامام فخر الدين اتفقوا على وجوب دم واحد
وهو دم القران لتحقق سببه ثم عنده يجب دم اخر بتاخير الذبح عن الحلق وعندهما لا يجب

بسبب التأخير شيء وقال بعضهم دم القران واجب اجماعا فيجب دم اخر اجماعا
بسبب الجناية على الاحرام لان الحلق واجب من ابعد الذبح فاذا احلق قبل الذبح فقد صار
جانيا على احرامه ويجب دم اخر بتأخير الذبح عند ابي حنيفة رحمه الله خلافا لهما واليه
مال صاحب الهداية رحمه الله خطأ فلعله غفلة عن هذه الرواية والحق انه كان على جميع
ما ذكروا ان جناية القارن مضمونة بالدمين بناء على ما ذكر محمد رحمه الله وفخر الاسلام
والقاضي فخر الدين ان يجب عند ابي حنيفة ثلثة وعلى ما ذكره صاحب الهداية يجب
دم خمسة عنده وثلثة عندهما كذا في الكافي ويمكن ان يجاب بالتزام ان جناية القارن
انما تضمن بالدمين اذا كانت تلك الجناية جناية حالة الافراد بالحج او بالعمرة ايضا اما ما
صارت جناية بحكم القران ولولاه لما كانت جناية كالحلق قبل الذبح فلا نسلم انها تضمن
بالدمين وقد اجيب عنه بان الذبح والحلق في يوم النحر ليسا بجنايتين من حيث ان
كل واحد منها موقت بوقت النحر ولكن جنايتين من حيث انه موقت بالترتيب الذي
نص عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم في قوله ان اول نسكنا الحديث فيكون جناية من
وجه دون وجه فلا يوجب الا ما اوجب سائر جنايات القارن وفيه
نظر لان كونه جناية من حيث انه موقت بالترتيب وعدم كونه جناية من حيث انه كلا
موقت بيوم النحر يقتضي ان يوجب الترك في حق القارن من الدمين الجابر اوجب
مثله الترك في حق المفرد من الدم الجابر المذكور وليس كذلك فان المفرد اذا
حلق قبل الرمي لزمه دم مع انه جناية من حيث الترتيب ليس بجناية من حيث توقيتهما
جميعا بيوم النحر وصيد البر ما يكون توالده ومثواه في البر اعلم ان المعتبر من التوالد
فان كان يفرخ في البر فهو بري وان كان يعيش في الماء ولذا كان يفرخ في البحر فهو بحري
فالمذكور في المتن غير مطرد **قوله** ولنا ما روينا من حديث ابي قتادة رضي الله عنه
ذكر في المصابيح عن ابي قتادة رضي الله عنه انه خرج مع النبي عليه السلام فتخلف مع بعض اصحابه
وهم محرمون وهو غير محرم فرأوا حمارا وحشيا قبل ان يراه فلما رأوه تركوه حتى رآه
ابو قتادة فركب فرسا له فسألهم ان يناولوه سوطه فابوا فتناوله فحمل عليه فعقره ثم
اكل واكلوا فندموا فلما ادركوا رسول الله عليه السلام سألوه فقال هل معكم منه شيء
قالوا معنا رجله فاخذها النبي عليه السلام فاكلها وروايته فلما اتوا رسول الله صلى الله عليه وسلم قال هل
منكم احد امره ان يحمل عليها او اشار اليها قالوا لا قال فكلوا ما بقي من لحمها وفي الكافي
ولنا ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لاصحاب ابي قتادة وهم محرمون هل اشرتم هل اعنتم هل

فصل

لا نقول تحصل الدلالة والاعانة والاشارة من محظورات الاحرام وارتكاب محظور الاحرام
موجب للجزاء **قلت** نعم ولكن كل من الدلالة والاشارة والاعانة انما هو جناية من
القتل فلا يصح القول بايجاب جزاء القتل فيها ولم لا يجوز ان يكون الجزاء بازاء الكل جزاء
لها كالحرمان عن الميراث جزاء للقتل المورث **قوله** ولا يصدقه ذكر في الكافي انما يجب
الجزاء على الدال اذا اخذ المدلول الصيد والدال محرم اما اذا حل الدال من احرامه
قبل ان ياخذ المدلول الصيد فلا جزاء على الدال لان فعله انما يتم جناية عند زوال الصيد
عن الصيد باثبات الآخذ يده فاذا كان الدال حلالا عنده ذلك لم يكن اخذ الغير في حقه اربى من اخذه
بنفسه ولو اخذه بنفسه لم يلزمه شيء فكذا اذا اخذه غيره بدلالته هذا لفظه وقد يشكل الفرق
بين هذا وبين اذا رمى المحرم صيدا ثم حل فاصابه السهم حيث يجب الجزاء عليه لان الجزاء انما يجب
بالجناية وهو في حال الحرام جناية على احرامه فلذا وجب الجزاء ولا يعتبر بالاحلال كما ذكر
في كتاب الجنايات في باب اعتبار حالة القتل وبيانه ان شاء الله تعالى وعلى قياس هذه المسئلة
يلزم ان يجب الجزاء على الدال وان اخذ المدلول الصيد بعد الاحلال كما في حالة الرمي
لان دلالته على الصيد جناية في الاحرام كالرمي فيلزم الجزاء ولا يعتبر بالاحلال كما في مسئلة
الرمي ووجه الفرق والله اعلم ان كون الدلالة جناية يتوقف على اتصال القتل فيصير جناية
عند القتل مقتصرا على حالة القتل ضرورة لان القتل لا يستند الى الدلالة لانها سبب محض
فالنبي لا يضاف الى سببه فتكون الدلالة جناية حالة القتل لا غير والدال عند القتل حلال
والدلالة لا يحتمل ان يصير جناية في حق الحلال اما الرمي فهو وان كان جناية عند القتل لكنه
عند القتل يستند اليه فيصير قاتلا من حين الرمي وهو محرم عند الرمي وقتل المحرم جناية
موجبة للجزاء **قوله** لما قلنا ان الضمان بالتزام امن الصيد بالاحرام ولا التزام من الحلال
قلت النكتة التي يجتمع معها ان الدلالة تفويت الامن عن الصيد اذا امن بتوحشه
وتواريه فصار كالاتلاف فيقتضي ان يجب الجزاء وذلك لان صيد الحرم ايضا امن بتواريه
فالدلالة ازالت الامن عنه **قوله** او لكونه ملاذا بالاجماع وقد يناقش في دعوى الاجماع بانه يجوز
ان يجب الضمان عند محمد رحمه الله فيما اذا لم يظهر له تفريقا بالقياس على تحقيق العباد لاهذا
النص **قوله** ثم هو مخير في الفداء الخ **قلت** التخيير بعد تقويم الصيد على الوجه المذكور
يعرفان قوله تعالى او كفارة عطف على فجزاء بحذف المبتدا او على من الجزاء وعلمائنا
جعلوه عطفا على قوله جزاء وبالجملة ان المذهب يصح بان كلا من هذه الثلاثة قسم الجزاء
وعطف الكفارة على الجزاء يصح بانه قسيمه وبينهما تناف **قوله** التخيير شرع رفقا لمن

عليه فيكون الجبار اليد بذلك بانواع الدية من الابل والدراهم والدنانير فان الجبار
فيه الى الامام فيحتال به احتياطا لان ضمان الصيد لحق الشرع فيكون عبادة فيجب الاحتياط
بخلاف عين الصبي وذكره ولسانه حيث لا يجب فيه الدية الكاملة اذا لم يعلم صحته
وان كان الظاهر فيه هو السلامة لان الدية لا يحتاط في ايجابها اذ هي من ضمان
العدوان الذي هو حق العبد **قوله** وعلى هذا اذا ضرب بطن ظبية فالقت
جنينا ميتا وماتت تعليق فيهما لان الضرب سبب صالح لموتهما بخلاف من ضرب بطن
امرأة فالقت جنينا وماتت حيث يجب ضمان الاصل لا ضمان الجنين لان الجنين
جزء منها من وجه ونفس من وجه وضمان العباد لم يبن على الاحتياط فلا يجب بالشك
وجزاء الصيد مبني على الاحتياط فيحتاط فيه بشبه النفسية فاوجبنا جزاءهما كذا في
الكافي **قلت** ذكر الشيخ وغيره في الجنايات ان من ضرب بطن امرأة فالقت جنينا ميتا
فعليه دية بقتل الام وغرة بالجنين والاصل فيه حديث مغيرة بن شعبة قال كنت
بين جاريتين فضربت احديهما الاخرى بعود فسطاط فالقت جنينا ميتا فماتت فقضى رسول
الله صلى الله عليه وسلم على عاقلة الضاربة بالدية وبغرة في الجنين ~~لم كان يجب~~ كذا في الكافي وغيره فما ذكرتك
فما ذكرها هنا يخالف لما ذكر فيه والجواب ان المنفي هنا هو الادمي رقيته في الجنين لانه
كان يجب الغرة فلا يجب ما هو جزاء قتل الادمي من الدية المقدرة **قوله**
والمراد النملة الصفراء والسوداء التي تؤذي وما لا يؤذي لا يحل قتلها وفي الجزاء ثم
تكلموا في قتل النملة منهم من قال لا باس بقتلها مطلقا والمختار انه ان ابتدأت بالاذى
لا باس بقتلها والا يكره لما روي ان نبيا قرصته النملة فاحرق بيت النملة فاوحى الله
تعالى اليه فهلا نملة واحدة اي فهلا قتلت تلك النملة الواحدة ففيه دليل على جواز
قتلها عند الاذى وعلى عدم الجواز في غير حال الاذى وانتفوا ان رمي القاؤها
في الماء هذا الفظ ويستدل على ان معنى قوله يؤذي بالفعل لا من شأنه ان يؤذي
قوله ومن قتل جرادة تصدق بما شاء لان الجراد من صيد البر وجوز بعضهم ان
يصطاد المحرم الجراد لما روي عن ابي هريرة رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم
الجراد من صيد البحر **قلنا** انه من صيد البر وذلك مشاهد والمراد بالحديث مشاركته
الصيد البحري في حكم الاكل من غير ذكوة هكذا ولكن ذكر في المشكاة لان الجراد حيوان من الحيوان
فينبغي ان يعطى له حكم الحيوان في حل الصيد للمحرم والتاويل المذكور يرده ما روي
ابو هريرة قال خرجنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فاستقبلنا رجل من جراد

فجعلنا نضربها بسياطنا وعصينا وباكلها ثم سقط في ايدينا اي ندمنا فقلنا ما نصنع ونحن محرمون
فسالنا رسول الله عليه السلام عن ذلك فقال لا باس بصيد البحر **قوله** والقياس على النص اسبق مع
انه لا بد من ابطال العدد وقد يقال انكم ابطلتم العدد بالحاقه قتل الزنبور والغراب مع ان التنصيص
بالعدد لا يقتضي نفي ما عداه وانكم ابطلتم العدد في قوله عليه السلام حتى جعلتم ولهذا جاوز التكلم
في الطلاق واليمين بالحاق العفو عن القصاص بالثلث المذكور فلم يجز ابطال العدد هنا بالحاق
السباع بجامع لان كلا منها جبلت على الابتداء وجوابه انا الحقنا الغراب والذئب بما نص عليه من
الفواسق بطريق الدلالة لان العلة صدور الاذى والالحاق بالدلالة لا يبطل العدد
حكما لان المتناول من كل وجه متحد لا بخلاف سائر السباع فانها وان جبلت على الايذاء فيجب لان
معناها لا يخالط الناس ولا يختلط بفضل الايذاء بالاختلاط فلا يكون الحاقه الا بالقياس وانه
يبطل العدد المنصوص **قوله** فما ابتداءه **فان قلت** التنصيص بالشيء لا يدل على نفي ما عداه
اجيب بان ذلك يختص بخطابات الشرع اما في مقام الناس والاخبارات فالتخصيص
بالذكر يدل على نفي ما عداه **وفيه نظر** لان القرآن والحديث وردا على طريق تفاهم
الناس على ان اثار الصحابة في حكم الحديث فيجب ان يكون حكمهما واحدا **قوله** مقيد بالكفارة
بالنص وهو قوله تعالى ومن قتله منكم متعمدا فجزاء مثل ما قتل والكلام من عامة يتناول المضطر
وغيره **فان قلت** الاية بعمومها يتناول من قتل الصيد الصائل فينبغي ان يتقيد الاذن فيه بالضمان
اجيب بان المراد بالنعم المذكور في النص والله اعلم هو ان يعد القتل فلا يتناول القتل
دفعا ان يتناول لان القتل دفعا وان كان قتلا فالمقصود منه الدفع دون القتل فاعتبره دفعا لا
قتلا فلا يصدق عليه انه قتله **قوله** واللام فيه وذي لام تملكه **فان قلت** نعم ولكن متعلق بالفعل فيقتضي
ملك الفعل دون العين **اجيب** بانا لا نسلم انه متعلق بالفعل بل هو حال عن الصيد اي كائنا حال كونه
مملوكا له اي مقدرا ملكه فيه بالاصطياد ولكن هذا القدر لا يكفي لاعلى حذف المعطوف اي
او لم يجعل له مقدرا ملكه فيه بالاصطياد ثم اكلني **قوله** ولا تجزيهم الصوم لانها غرامة ولهذا تجب بكفارة
فاشبه ضمان الاموال **قلت** قيمة الصيد في حق المحرم ايضا غرامة فيشبه ضمان الاموال لما
في قوله وسوا في ذلك العامد والناسي لانه ضمان بغلط وجوب الاتلاف فاشبه غرامات الاموال
هذا على انه وجوابه ان قيمة الصيد على المحرم ضمان المحل من وجه وجزاء الفعل من وجه بخلاف
قيمة صيد الحرم فانه ضمان المحل ليس الا فلا يكون في معنى ضمان الصيد في حق المحرم فلا يلحق
به في شبه عبادة الصوم **قوله** ولانه لما حصل في الحرم وجب ترك التعرض لحرمته
الحرم اذ صار هو من صيد الحرم فاستحق الامان لما روينا ولهذا لان حرمة الحرم لحرمة الاحرام

قوله ومن حلب صيد الحرم فعليه قيمته اي قيمة اللبن كذا في الحاشية وفي كنز الدقائق يجب القيمة بسعد بشه وقطع قوائمه
وحلبه وفي حاشية اي يجب قيمة الصيد كاملا بالسعفا وقطع قوائمه او حلبه كذا في الحاشية واشعر بان في حلب اللبن يجب تمام قيمة
الصيد وانه مما يتامل فيه والله اعلم قوله ولنا قوله عليه السلام الضبع صيد وفيه الشاة وقد قال الحديث يخالف
قوله فجزاء مثل ما قتل من النعم اذ المراد بالمثل القيمة وانه باطلاقه يقتضي ان يجب القيمة الا ما المخف
وجوابه ان النص اول فقد اريد بالمثل ما يماثل صورة وقد يراد ما هو اعم منه والمادل
من النص ظني يجوز ان يرجح بخبر الواحد قوله اذا كان السبع اي الصيد

وكما ان الحرمة بسبب الاحرام تثبت في الصيد المملوك حتى يجب ارساله فكذا الحرمة
بسبب الحرم **قوله** وقال الشافعي رح عليه ان يرسله لانه متعرض للصيد بامساكه في ملكه
قلت والفرق بين ما اذا دخل الحرم بصيد ان حرمة الاحرام تثبت بالتزام المكلف
حيث ضمن بعقد الاحرام ترك التعرض للصيد فيظهر اثر التزامه في حقه ايضا لان له يلزم
في حقه ما نا بخلاف حرمة الحرم فانه ليس بالتزامه فلا يظهر في مملوكه وان حرمة الاحرام
اقوى من حرمة الحرم حتى تحل حرمة الحرم في حرمة الاحرام فان المحرم اذا قتل صيد
الحرم يجب عليه جزاء واحد فلا يلزم من تاثير حرمة الاحرام في ملكه تاثير حرمة الحرم
فيه ايضا **قوله** والتقرير كالابتداء في حق التضمين نقل من شرح ابن همام احيد الدين هو لان
للتاكيد شبها بالايجاب في حق العباد لا في الشرع كذا ذكر الشارح في باب الشهادة والمراجعة
ووجوب الضمان على المحرم لحق الشرع دون العبد فلا يكون للتقرير فيه حكم الابتداء نعم لو
اعتبر التقرير لرجوع الآخذ على القاتل كما ذكر في الكتاب لكان صحيحا فقد ذكر فيه ولان
قتله محرم آخر فيه ضمن كل واحد منهما جزاءه اما القاتل فلانه جنى على احرامه بقتل
الصيد المحرم عليه واما الآخذ فلانه الحق معه الصيد في حكم التلف ثم يرجع الآخذ
بما ضمن من الجزاء على القاتل وقال زفر رح لا يرجع لانه لم يملك الصيد والآخذ انه فيه المحرم
ووجوب الضمان بتفويت يد او ملك ولم يوجد ولنا ان يده على هذا الصيد كانت معتبرة لتمكنه
من ارساله واسقاط الضمان عن نفسه والقاتل فوت عليه هذه اليد فيضمن ولئن لم يملك الآخذ
وانه قدر عليه ما كان على شرف السقوط وهو سبب للرجوع عليه كشهود الطلاق قبل الدخول
اذا رجعوا هذا كلامه فقد اعتبر التاكيد للرجوع دون ايجاب الجزاء على القاتل وهو الحق
لوجهين احدهما ما ذكرنا ان التقرير انما يجعل في حكم الابتداء في حقوق العباد دون الشرع والجزاء
حق الشرع اما الرجوع فهو حق العبد فجاز ان يجعل للتاكيد في حقه حكم الايجاب والثاني ان القاتل
جان على احرامه بقتل الصيد المحرم وذا يكفي لايجاب الضمان فلا حاجة الى اعتبار التقرير في
ايجابه **قوله** فان قطع حشيش الحرم اي حرم مكة اذ لا حرم للمدينة عندنا لان حل الاصطياد
عرف بالنصوص القاطعة فلا يحرم الا بدليل قطعي ولم يوجد وعند الشافعي رح للمدينة ايضا حرم
لما روي عن النبي عليه السلام قال ان ابراهيم حرم مكة فجعلها حراما واني حرمت المدينة
لا ينفر صيدها ولا يختلى خلاها ولا يعضد شجرها ولا يصلح ان يقطع منها شجرة الا ان يعلف رجل بعيره وروي ان
سعدا وجد غلاما يقطع شجرا او يخبطه فسلبه فجاء اهل المدينة فكلموه ان يرد ما اخذ من غلامهم
فقال معاذ الله ان ارد شيئا نفلنيه رسول الله عليه السلام وروي ان سعد بن ابي وقاص اخذ رجلا يصيد

في حرم المدينة فسلبه ثيابه فجاء مواليه فكلموه فيه فقال ان رسول الله صلى الله عليه وسلم
حرم هذا الحرم وقال من اخذ احدا يصيد فيه فليسلبه فلا ارد عليكم طعمة اطعمنيها رسول الله
عليه السلام ولكن ان شئتم دفعت اليكم ثمنه وروي ابن الزبير عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ان صيد
وج وعضاهه حرم محرم لله ووج ذكروا انها ناحية الطائف كذا في المصابيح **قوله** فعليه دمان
دم لجنايته ودم لعمرته وقال الشافعي رح دم واحد بناء على ان المحرم باحرام واحد عنده لانه يقول
بالتداخل وعندنا باحرامين فيكون جانيا عليهما فيجب الضمان وهذا كالقتل خطأ فانه جناية في حق
المسلم بازالة روحه وفي حق الله تعالى بهلاك فاز التدبير فيجب الدية حقا للمسلم والكفارة حقا لله تعالى
فان قيل ينبغي ان يتداخل لحرمة الاحرام والحرم فان المحرم اذا قتل صيد الحرم يجب عليه جزاء واحد
قلنا حرمة الاحرام اقوى من حرمة الحرم لان الحرم يحرم قتل الصيد في كل مكان والحرم لا يحرم الا قتله
في الحرم وان الاحرام يحرم الصيد والحلق والتطيب ولبس المخيط والجماع والحرم لا يحرم الا الصيد
وقطع الشجر كالحشيش والشجر فيتحقق اضعف الحرمتين اتى اهما ولا كذلك الحج والعمرة لاستوائهما
احراما وان اختلفا اداء واحرام العمرة يحرم جميع ما يحرم باحرام الحج من الصيد والحلق والتطيب ولبس
المخيط فاذا لم يتبع احدهما الآخر بل اعتبر الحرمة الجامع بسبب الصوم وصوم الملك اذا اجتمعا بان زنى
صائم في رمضان يجب الحد والكفارة كذا في الكافي **وفيه نظر** لان حرمة الاحرام تنكشف بالاحلال
وحرمة الحرم لا تنكشف بحال فكان اقوى من الاحرام كما يحرم الصيد في كل مكان فالحرم يحرمه على كل
شخص حالا احرمه او لا احرامه لا يحرمه الا على المحرم على ان الحرم انما لا يحرم في كل مكان لعدمه
فيه كالاحرام لا يحرمه على غير المحرم بعلته فيه فاشتبه بما في بيت الحرمين ايضا وجل وعلى هذا ايضا
علم انه لا ترجيح بالاحرام كما يحرم غير الصيد فالحرم ايضا يحرم غيره الا يرى ان الجاني اذا التجأ الى الحرم
الى الحرم لا يتعرض له فاستويا من هذه الوجوه ومن جهة حرمة الحرم انها لا تنكشف بحال فالوجه ان
يقال ان ما وجب من الجزاء على المحرم بدل من المقتول لان الله تعالى سماه كفارة بقوله
او كفارة طعام مساكين واعتبر المماثلة بين المقتول والجزاء بقوله مثل ما قتل من النعم وما وجب لاجل
الحرم بدل من المقتول حتى لا يتعدد بتعدد القاتلين كالدية فلو اوجبنا على المحرم القاتل صيد الحرم
يتضمن بيته لاجل الحرم واخرى للاحرام لتكرر ضمان المحل من وجه وانه غير مشروع
الا يرى ان القصاص متى وجب لا يجب الكفارة لانه بدل المحل من وجه وجزاء الفعل
من وجه والكفارة جزاء الفعل فلو وجب مع القصاص لتكرر الجزاء فعلم وجوب تعدد
الصيد لاجل الحرم بهذا الطريق التداخل وترجيح حرمة الاحرام على حرمة الحرم واما
احرام الحج واحرام العمرة فكل منهما عبادة والتداخل لا يجري فيها **قوله** لان الزيادة في الاحرام

من دويرة اهله قلت الاحرام قبل اشهر الحج مكروه عند ابي حنيفة رحمه الله والتابعي من مكن مسيرة
ثلثة اشهر فما علا لا يمكن من الاحرام من دويرة اهله الا ان يقدم الاحرام على اشهر الحج فيكون
التقديم في حقه عزيمة وكيف يكون عزيمة مع كونه مكروها

باب اضافة الاحرام الى الاحرام

قوله ولزمه المضي عليهما اجزاه لانه ادى افعالهما كما التزمهما غير انه منهي عنها والنهي
لا يمنع تحقق الفعل فان قلت ذكر في ... هذه المسئلة ان الجمع بينهما في حق المكي غير مشروع
قلت انه غير مشروع كما كانه حق الافقي ثم كيف ... بان الاصل في ان لا يتمتع ولا يقران ... حق المكي
من قوله تعالى ذلك لمن لم يكن اهله حاضري المسجد الحرام فان كلمة ذلك اشارة الى التمتع
عندنا ولا ... من الآية ... عند ... قوله في ذلك لمن لم يكن ... اختصاص للمرء
واختصاص الحل جميعا غير انه ان حمل على الاول لم يكن مشروعا اثار وصفة وان حمل
على الثاني كان مشروعا اثار لا وصفا وكان علم المشروع عنده وصفا ... والاخذ بالمتيقن ولهذا
ثبت بالآية ... وجب النهي وكان في ... النهي قوله ومن احرم بالحج الخ قلت ذكر
في الوضع المسئلة ان عليه دما واحدا عنده ... ان احرم قبل الحلق فقد ... لم يقصر وعندهما
يجب الدم ان قصر ... عليه ولكن اتمام التدليل على وجه ... بوجوب الدمين عنده م
الجمع بين احرامي الحج وكم للتقصير في غير اوانه وللتأخير عن اوانه فالدليل لا يوافق المدعى
لم ذكر فيه لان الجمع بين احرامي الحج واحرامي العمرة لا حاجة اليه في ايجاب دم واحد حيث
يكفيه التاخير او الجناية في الاحرام الثاني ... ان ... الجمع ان اثر في وجوب الدم كما
ذهب اليه البعض لزم دما ... عليه فلا يوافق حينئذ الدليل المدعى وان لم يكن ... فيه كما ذهب
الاخرون ... الجمع حصل في التوابع دون الاصول فلا فائدة في ذكره

باب الاحصار

قوله ... في الاحصار اي بلفظ الاحصار الحاصل بالمرض باجماع اهل اللغة فان
قلت ... بان المراد عن المنع عن المضي بالعدو ... اجيب
بالمنع ... في المرض ... عليه ... من الجرام ... العاطش
... من المرض واللص والعرض كذا في الكافي وفيه نظر ... في الحديثين
... في المرض ... زوال ... للقطع بان خوف
طريان المرض ليس ... من ...
طريان المكروه ... من زوال الخوف في شئ قوله والثاني ... قلت
وذكر الخلاف في حاشية المصابيح على عكس هذا حيث ذكر في المصابيح عن ابن مسعود رضي الله
عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم امر اصحابه ان يبدلوا الهدي الذي نحروا عام الحديبية في عمرة القضاء

قوله ... عامله ... الا ... اذا كان ... العمرة ... الحل ...

وفي حاشيته يعني امرهم عام الحديبية بنحر الهدي للاحصار فلما جاؤا في السنة المقبلة امرهم
ان ينحروا بدل الهدي ... انهم نحروا عام الحديبية خارج الحرم وانه غير جائز عند الشافعي
رحمه الله وجائز عند ابي حنيفة رحمه الله فلما نحروا عام الحديبية خارج الحرم امرهم ان ينحروا ذلك الهدي
في سنة القضاء ... قوله ويجوز الحلق لانه في اوانه اي لانه تحلل في اوانه لا ...
... في اوانه وقبل اوانه فالذبح في اوانه ... ان الذكر الاصلي
... ويوم النحر والذبح في غير اوانه ... على اداء الافعال ...
يوم النحر لعدم الضرورة التي ذكرنا قوله لما انه في معنى فائت الحج حيث خرج منه بعد صحة الشروع
قبل اداء الافعال وعلى فائت الحج التحلل بافعال العمرة فاذا لم يات بها فعليه قضاء العمرة ايضا فان
قيل انه شرع في الحج فكيف يجب عليه افعال العمرة وانه لم يشرع فيها قلنا العمرة بعض الحج ...
... يتادى باحرام الحج ... فانما ... الفرض ... باحرام الفرض
فان قيل ... العمرة ... لا يجب قضاؤه كالمكفر بالصوم اذا ... قلنا
... في الحج ... الفرض ... ان ... القضاء لا ... الاحرام
بالحج او العمرة ... بخلاف الصوم والصلاة كذا في الكافي فان قيل العمرة التحلل
في فائت الحج ... التحلل بالهدي هنا قلنا فائت الحج يجب عليه افعال العمرة ووجوب
دم الاحصار لاستعجال التحلل ... الاحرام لا اسقاط ما وجب عليه ...
الحج على انه وجب الدم بالكتاب والحج ... قوله وان شرع التحلل لدفع الحرج ومن
حرج امتداد الاحرام ... عقيل الاحرام ... الى غاية ...
الخروج عند ... فلا ... الدم العائد فوق ما انتفى من الضرر كان ... كما في
البيع ... بالعيب فكذا هنا والعمرة ... من الحج ... كان ... قوله
... لا يكون محرما ... عليه ...
... الى ان ... الصدر ...
فان قيل ... لزمه الاحرام ... حكم الاحصار ... زاد ...
من الاحرام هنا ... حكم الاحصار في حقه قلنا ... من التحلل ...
... بالكف عن سائر المحظورات فلم يتحقق
العذر الموجب للتحلل كذا في الكافي ... للقطع ... الاحرام ... في حق
... زيادة ضرر على ما انتفاه ... الذم العائد فوق ما انتفى ... الضرر
كان ... كما في البيع ... بالعيب والعيب وان كان ... يوجب الرد فكذا هنا ...

واذا اشترك حلالان في قتل صيد الحرم فعليهما جزاء واحد لان الضمان بدل عن المحل لا جزاء عن الجناية ... فيتعدد باتحاد المحل ... ما اذا احد حلالا لصيد الحرم ... فعلى كل واحد منهما جزاء كامل ولو كان ... صيد الحرم بدل المحل لا جزاء الجناية ... واحدة في هذه الصورة كما يلزم قيمة على رجلين قتلاه ولو كان بدل المحل من وجه وجزاء الفعل من وجه لكان حكمه حكم صيد الحل الذي ... على كل واحد منهما قيمة كاملة ... ذكره في الكافي حلالان ... الحرم ... الصيد ... باحرام الصائد لقوله تعالى لا تقتلوا الصيد وانتم حرم ... الصائد في الحرم لقوله تعالى اولم يروا انا جعلنا حرما امنا ...

الثناء وان كان يسيرا فهو ضرر زايد على ما اقتضاه حرمة الاحرام كالعيب اليسير في المبيع فيجب ان يثبت له ولاية النقض كما في البيع على انه لو بقي محرما الى ان يصل الى البيت فيطوف طواف الزيارة وطواف الصدر فيحلق او يقصر يلزمه اربعة دماء دم لترك الوقوف بمزدلفة ودم لترك رمي الجمار ودم لتاخير الطواف ودم لتاخير الحلق عند ابي حنيفة وفيه ضرر بين فينبغي ان يكون محصرا فيتحلل بالهدي دفعا للضرر عن نفسه قوله المعلى الطواف فلان فاتت الحج فيتحلل به والدم بدل عنه في التحلل وفيه بحث وان الدم لو كان بدلا عن الطواف لما لزم طوافه لما فيه من تكرار البدل وفيه تامل على المحصر بالحج والعمرة من قابل

باب الفوات قوله لما في الاحرام المبهم يعني من احرم احراما مبهما بان يقول احرمت ولم ينو حجا او عمرة فانه يتخير ان شاء خرج عنه باعمال العمرة وان شاء باعمال الحج وهذا مشكل لانه تخيير بين القليل والكثير اذ العمرة بعض الحج لانها طواف وسعي والحج طواف وسعي ووقوف بعرفة والتخيير بينهما اذا كانا من جنس واحد غير جائز وهكذا الكلام فيمن تلبس بالاحرام فانه ليس هنا حجة او عمرة وكذا من دخل مكة لحاجة بغير احرام يلزمه الحج او العمرة وجوابه انه لما احرم او نذر بالاحرام مبهما فقد التزم واحدا منهما غير عين فيجب عليه التعيين اما باعمال الحج او باعمال العمرة واينما عين ظهر انه كان واجبا عليه من الابتداء لكن اثر جهالة من عدم التعيين وبعد التعيين ظهر انه كان واجبا اعتبر سواء عين الاقل او الاكثر وهذا ليس من باب التخيير المذكور وانما يكون منه لو كان الواجب احدهما وليس كذلك بل الواجب عليه التعيين ثم ما عين يكون هو الواجب حجا كان او عمرة فكان الاتيان باعمال العمرة من باب تعيين ما وجب على نفسه لا من اسقاط الواجب الكثير بالقليل حتى يلزم التخيير الممنوع قوله ويجوز العمرة مكروهة في خمسة ايام يوم عرفة ويوم النحر وايام التشريق لان ايام الحج فيها فيفيد التخيير في الجملة قوله او لابقاء الفريضة بالعارض فان قلت الحكم لا يتغير بالعارض فقوله تعالى واتموا الحج والعمرة لله غير متعارض شيء وقد فسر الاتمام بان يحرم بهما من دويرة اهله قلت قد يقال المراد به الاتمام بعد الشروع وكلام فيه ولو سلم ان المراد به الاحرام من دويرة الاهل فالاحرام هنا ليس بشرط بالحاج فيكون الامر للاستحباب

باب الهدي قوله لانه اعم لما جعل الشاة ادنى لابد ان يكون له اعلى وهو جنسان الاعلى هو الجزور والبقر فيتعينان ضرورة وهذا معنى قوله ومن البقر والجزور قوله ونظائر التغيب يختص بيوم النحر وكذا الذبح يختص لكن الكلام فيه ورد على نفي واحد كذا في الكافية وانه متعلق بالزمان وانه

فاما ذكاة فتمسك به على قول من يجوزه والاولى من ما اشترنا اليه بما تقدم قوله بذلك امر رسول الله صلى الله عليه وسلم ناجية الاسلمي رضي الله عنه روي ان النبي عليه السلام بعث الهدايا على يدي ناجية وامره ان يسلك بها الفجاج والاودية حتى يخرج بها الى مكة فنحرها فقال ما اصنع بما ابدع منها فقال انحرها واصبغ نعليها بدمها ثم خل بينها وبين الناس ولا تاكل انت ولا احد من رفقتك منها شيئا تمسك بحديث الاسلمي اولا على جواز الاكل من هدي الاحصار ثم على وجوب التصدق بهدي التطوع اذا عطب في الطريق وفيه نوع اضطراب قوله وذلك هدي التطوع والمتعة والقران لانه دم نسك وفي التقليد اظهاره والملايق به الاخفاء صيانة عن الرياء اجيب بان مبنى افعال الحج على الاشتهار كالمحرم والشعار قوله وجه الاستحسان الخ فان قلت اذا ادعت ان زوجها قال المسيح ابن الله وادعى انه وصل اليه قول النصارى قبلت الشهادة على انه لم يقل قول النصارى قلت الشهادة ثمة قائمة على امر يدخل تحت الحكم لان مقصود منها اثبات الفرقة ولذلك صار كما اذا بعض الشروح ومن متنقض بما اذا قال ان لم احج العام فعبدي حر فبرهن العبد انه ضحى العام بالكوفة حيث لا يقبل لانه شهادة على نفي الحج مع ان المقصود من اثبات العتق الذي يدخل تحت الحكم فلا يمكن قبول الشهادة في تلك المسئلة واتفقت على معاين ومن الكلمات عن قولة قول النصارى وان كان في الظاهر شهادة على النفي وهذا من الجواب عما لو قال ان لم يدخل الدار اليوم فانت حر فشهد وانه لم يدخل الدار يقضي بعتقه لانه شهادة على اثبات وهو كونه خارج الدار ثم اعترض بان النفي اذا كان مما يحيط به علم الشاهد يقبل كالاثبات اجيب بان ذلك في باب الشروط وان الحديث لا تقبل الشهادة بدليل مسئلة الحج قوله ولنا ان كل جمرة قربة قائمة بنفسها فلا يتعلق الجواز بتقديم البعض على البعض وفيه بحث اما اولا فلان كل جمرة لو كانت قربة بنفسها لزم ان يجب الدم بترك الجمرة الواحدة وقد تقدم انه يجب صدقة وان رمى الجمار الثلاث نسك واحد فهذا ليس يكون المتروك اقل واما ثانيا فلان ان يتعلق جواز بعض العبادات باداء البعض الا ترى ان الترتيب بين الفائتة والوقتية وبين الفوائت يتخف وكل واحد عبادة قائمة بنفسها الا ان يقال هذا وجه القياس والترتيب بين الصلوات ثبت بخلاف القياس فيجب الاقتصار عليه قال الامام بدر الدين الكردري رحمه الله النكاح معنى شرعي يثبت في المحل وذلك لانا زوجت وتزوجت الثابت ذلك المعنى وذلك بالايجاب والقبول لكن البعض لم يقل بل على الالة كذا في

الشرح ومع العرض بني غير من ضع باب النكاح شرع في تمام العقد وركنه الايجاب
والقبول والله نوضح باب النكاح عبارة عن الايجاب والقبول وباب حكم النكاح هو
الملك والحل وانحصر في المحل الا ذلك فيكون النائب في المحل حكم النكاح وحكم
الشي يجب ان يكون غيره واما قول بالايجاب والقبول فلا يدل على ما ذكر اذ النكاح
عبارة عن المجموع الحاصل بالايجاب والقبول فيحمل من اجزائه سبب لحصول المجموع
فيصح ادخال الباء عليهما نظرا الى هيئتها الافرادية مع كون النكاح عبارة عنها هيئتها الاجتماعية
وقد حمل على ان النكاح نوع شرعي يحدث من التلفظ بالاعتبار والعقل ذلك الايجاب
والقبول اذ المعنى الحاصل في المحل ليس من الفرق المتداولة الا انه ناشئ من الامر
حكمه